



مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية

المواقف والمخاوف المتبادلة

علي خليفة الكواري (محرر)
برهان غليون
غسان العطية
جورج طرابيشي
مصطفى الحسيني
خالد المبارك
وليد خدوري
رغيد الصلح
يوسف شويري
عبد الحسين شعبان

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية

المواقف والمخاوف المتبادلة



مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية

المواقف والمخاوف المتبادلة

برهان غليون
علي خليفة الكواري (محرر)
جورج طرابيشي
غسان المطية
خالد المبارك
مصطفى الحسيني
رغيد الصلح
وليد خدوري
عبد الحسين شعبان
يوسف شويري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة/ برهان غليون... [وآخ.]؛ علي خليفة الكواري (محرر).
١٢٦ ص.
١. الديمقراطية ـ البلدان العربية. ٢. البلدان العربية ـ الأحزاب السياسية. ٣. القومية العربية. أ. غليون، برهان. ب. الكواري، علي خليفة (محرر).
323.256



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس ١٩٩٩

المحتويات

المشاركون

د. برهان غليون	(سوريا/ فرنسا)
د. جورج طرابيشي	(سوريا/ فرنسا)
أ. خالد الحروب	(فلسطين/ بريطانيا)
أ. خالد المبارك	(السودان/ بريطانيا)
د. خليل الهندي	(فلسطين/ بريطانيا)
د. رغيد الصلح	(لبنان/ بريطانيا)
أ. رفيق أبو شلاكة	(تونس/ بريطانيا)
أ. ضيا طيارة	(لبنان/ بريطانيا)
د. عبد الحسين شعبان	(العراق/ بريطانيا)
أ. عبد العزيز حسين الصاوي	(السودان/ بريطانيا)
د. علي خليفة الكواري	(قطر)
د. غسان العطية	(العراق/ بريطانيا)
أ. كمال بيومي	(مصر/ بريطانيا)
ماهر عبد الله	(بريطانيا)
د. مبدر الويس	(العراق/ بريطانيا)
أ. محمد جاسم المعروف	(العراق/ بريطانيا)
أ. محمد عبد الحكيم دياب	(مصر/ بريطانيا)
د. محمد علي حسين	(مصر/ بريطانيا)
أ. مصطفى الحسيني	(مصر/ بريطانيا)

د. مصطفى عبد العال	(مصر/ بريطانيا)
د. معن أبو نوار	(الأردن)
د. منصور يوسف العجب	(السودان/ بريطانيا)
د. نادية الشاذلي	(مصر/ بريطانيا)
ناصر الدين غلاون	(بريطانيا)
د. وليد خدوري	(العراق/ قبرص)
د. يوسف شويري	(لبنان/ بريطانيا)

مدخــــل

علي خليفة الكواري(*)

تمثل اليوم مواقف الحركات والأحزاب في البلاد العربية ومخاوفها من الممارسة الديمقراطية إحدى العقبات الكبرى أمام عملية التحول الديمقراطي. ومن هنا، يتوقف على مقاربة مواقف هذه الحركات والأحزاب ـ سواء كانت في المعارضة أو في الحكم ـ مستقبل التحول الديمقراطي. ومما لا شك فيه أن مستقبل الديمقراطية في الحياة السياسية العربية يتوقف على مدى ممارسة تلك الأحزاب والحركات للديمقراطية داخلها، وفيما بينها، كما يتوقف على ارتضائها الديمقراطية منهجاً لإدارة أوجه الاختلاف وتباين المصالح بين الأفراد والجماعات وبين الحاكم والمحكوم والدولة والمجتمع المدني. لذلك فإن تنمية ممارسة الحركات والأحزاب للعملية الديمقراطية، وتشجيع قيام حوار مسؤول بينها سوف يمهدان الطريق إلى مصالحة تاريخية على قاعدة الديمقراطية، بين التيارات الفكرية والحركات السياسية المعارضة من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الحركات المعارضة والقوى الحاكمة. ومن هنا يجب أن يحتل الحوار الجاد المتواصل مكانته في الفكر السياسي على الساحة العربية.

من هذا الفهم والتقدير لأهمية تنمية ممارسة الحركات والأحزاب للديمقراطية، ومن أجل السعي إلى زيادة إمكانيات تبني الديمقراطية من قبل الحركات والأحزاب. . . رأى مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، أن يطرح للحوار في لقائه السنوي السادس عام ١٩٩٦ ولقائه السنوي السابع عام ١٩٩٧، إشكاليات الحركات والأحزاب في البلدان العربية مع الديمقراطية، وإشكالية الديمقراطية مع بعض متطلبات ممارستها من قبل تلك الأحزاب والحركات.

(*) باحث عربي ومنسق مشارك لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية.

وقد تم طرح هذه الإشكالية للحوار بين الباحثين والمفكرين والممارسين من مختلف التيارات الفكرية، الذين أمكنهم حضور أي من اللقاءين السادس أو السابع أو كليهما(١).

ويأتي كتاب **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة** متضمناً أوراق المشاركين وتعقيباتهم ومداخلاتهم في اللقاء السابع لمشروع دراسات الديمقراطية. كما يأتي كتاب **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة** متضمناً أوراق المشاركين وتعقيباتهم ومداخلاتهم في اللقاء السادس. ومما هو جدير بالملاحظة والتأكيد أن تناول الحركات والأحزاب في البلدان العربية لم يكن تناولاً شاملاً ولا يغطي الأحزاب كلها، ولا سيما تلك التي ينحصر وجود تنظيمها وتأثير فكرها في بلد عربي واحد. ولذلك لم تحظَ على سبيل المثال الأحزاب في المغرب على أهميتها بالمعالجة. وكذلك لم تحظَ الأحزاب الجديدة التي تم تشكيلها منذ بداية عقد السبعينيات في عدد من الأقطار العربية بالدراسة. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأحزاب الجديدة ليس لديها إشكالية مع الديمقراطية من حيث المبدأ، وإن كانت لديها مشاكل على مستوى الممارسة. وهناك أحزاب مثل الوفد وغيره من الأحزاب الليبرالية التقليدية لم تتح للدراسة فرصة تناولها بسبب عدم ورود البحث الذي كان مخطط الأحزاب الوطنية قد شمله عند الإعداد. وقد ركزت الأوراق على تناول الحركات الإسلامية ولا سيما تلك التي لم تتح لها حرية التنظيم العلني واكتساب الاعتراف القانوني. كما تركز تناول الأحزاب الوطنية على الأحزاب الثورية القومية منها والماركسية التي كان تنظيمها وتأثير فكرها يشمل أكثر من قطر عربي واحد.

وعليّ بادئ ذي بدء واجب الاعتذار للقارئ الكريم وللأخوة المشاركين في اللقاءين، عن تهيبي من كتابة تقرير عن اتجاهات الحوار وخلاصته، كما وعدت ورقة منهج مشروع دراسات الديمقراطية في تناول الحركات الإسلامية والديمقراطية.

ويعود سبب تهيبي إلى خشيتي من عدم إنصاف فكر المشاركين في اللقاءين، والخوف من ظلم بعض وجهات نظرهم التي طرحت على عجالة نتيجة ضيق الوقت المتاح لكل لقاء والذي لم يتجاوز سبع ساعات عمل. هذا إضافة إلى أن أغلب المشاركين لم تتح لهم فرصة قراءة الأوراق، ولذلك لم تكن الآراء المطروحة

(١) انظر قائمة المشاركين.

هي كل ما يمكن أن يساهم به المشاركون في مقاربة الإشكالية المطروحة، ولم يكن الوقت كافياً لتفاعل الحوار وتوليد الأفكار باتجاه زيادة مساحة الاتفاق وحصر أوجه الاختلاف. وقد كنت أطمح إلى أن أستكمل ذلك بالرجوع إلى كتابات المشاركين ودراسة مواقفهم من الإشكالية المطروحة، إضافة إلى مساهمات غير المشاركين ممن تناولوا تلك الإشكالية وأعملوا الفكر في مقاربتها. ومع الأسف فإن رغبتي لم يكن من الممكن تحقيقها بسبب تواضع قدراتي، إلى جانب عدم توافر الوقت اللازم للبحث والتقصي.

ولا يسعني إلا أن أشكر الدكتور رغيد كاظم الصلح الذي تحمل مشكوراً كتابة مقدمة هذا الكتاب بعد أن تحمل أيضاً عبء الإعداد والمتابعة للقاءين السادس والسابع ورأس الجلسة الختامية للقاء السابع. فإلى د. الصلح كل الشكر لما تحمله من تغطية لتقصيري باعتباري محرر الكتاب الذي كان عليه واجب القيام بإعداد تقرير عن توجهات النقاش وخلاصته وتحرير أوجه الاختلاف وتحري القواسم المشتركة.

ويبقى أنه على الرغم من عدم تكافؤ الوقت والإمكانيات المتاحة للتصدي إلى إشكالية العلاقة بين الحركات والأحزاب العربية والديمقراطية مع الهدف الطموح... إلا أن الأوراق والتعقيبات والمداخلات ـ من دون شك ـ تمثل إضافة نوعية ويمكن اعتبارها خطوة مهمة على الطريق الصحيح نحو سبر غور مخاوف القوى السياسية وتحري تحفظات التيارات الفكرية الفاعلة على الساحة العربية.

لعل التعبير عن المواقف وطرح المخاوف يساعد قيادات الفكر والعمل على حصر أوجه الاختلاف من أجل مقاربتها باتجاه خلق قواسم مشتركة تسمح بقيام مشاركة سياسية فعالة في عملية اتخاذ القرار العام. وعلى مشروع دراسات الديمقراطية متابعة الموضوع مثلما كان اللقاءان السنويان السادس والسابع متابعة لورشة العمل التي عقدها المشروع في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ حول «الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية»(٢).

ويبقى هذا التقديم في حاجة إلى توضيح أمرين مهمين:

أولهما: مفهوم الديمقراطية الذي يجري تقييم المواقف وتحري المخاوف وفقاً لمدلوله، **وثانيهما**: علاقة موضوع الكتاب ببرنامج مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية.

---

(٢) انظر: رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «"مشروع" لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢).

احتل مفهوم الديمقراطية مكانة بارزة في حوارات مشروع دراسات الديمقراطية، وقد تم طرح المفهوم للنقد والمقاربة بهدف تأصيل مفهوم الديمقراطية في الحياة السياسية العربية، وتحريره من الإضافات غير اللازمة بالضرورة والتي صاحبت تطبيقه في مجتمعات ذات عقائد وتاريخ اجتماعي مختلف. وقد كان المشروع حريصاً منذ البداية على ألا تكون تلك المراجعة النقدية ومحاولة تأصيل المفهوم في الفكر السياسي العربي والإسلامي محاولة تلفيقية تؤدي في النهاية إلى إفراغ المفهوم من محتواه.

ومن هنا كان مفهوم الديمقراطية محور اللقاء الأول الذي عقده المشروع في آب/أغسطس عام ١٩٩١. وقد كانت المحاور الرئيسية لذلك الاجتماع تتمثل في القضايا الرئيسية الثلاث التالية: **أولاً**: مفهوم الديمقراطية، **ثانياً**: الديمقراطية والخصوصية العربية، **ثالثاً**: تعزيز المساعي الديمقراطية[٣].

ومنذ ذلك اللقاء التأسيسي لم يخلُ نشاط من نشاطات المشروع ـ لقاء أو دراسة أو منهج إعداد أوراق أو دراسات ـ من محاولة توضيح لمفهوم الديمقراطية وإخضاعه للنقد والتأصيل في ضوء الالتزام بالمحافظة على جوهر المفهوم.

وسوف تستمر جهود المشروع في هذا الصدد حتى يصبح مدلول الديمقراطية متفقاً عليه لدى نقادها ومؤيديها. إن تحديد المفاهيم يمثل خطوة أولى في عملية الحوار الموضوعي، كما أن تحديد المفاهيم يساعد على وضوح الرؤية ويمنع من استخدام المصطلح كشعار فارغ يتنطع به المتنطعون دون أن يعنوا ما يقولون.

نقطة البداية في تفكير المشروع أنه لا يوجد تعريف جامع مانع للديمقراطية وربما لم يوجد في يوم من الأيام ولن يوجد في المستقبل.

الديمقراطية مفهوم سياسي يؤثر في المجتمعات التي تجري ممارسة الديمقراطية فيها وتؤثر المجتمعات فيه. ومن هنا، فإن المشروع يسعى إلى مقاربة المفهوم وليس إلى تعريف الديمقراطية.

وفي هذا السياق يتضح من حوارات المشروع ودراساته أن المبادئ الرئيسية لنظام الحكم الديمقراطي، مقارنة بغيره من نظم الحكم الشمولية والأوتوقراطية

---

(٣) انظر: رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «ورشة عمل: كيف تُعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية، اكسفورد (بريطانيا)، ٢٤ آب/أغسطس ١٩٩١،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٥ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢).

والدينية والفردية، هو **أولاً** مبدأ أن لا سيادة لفرد ولا قلة من الناس على الشعب، والشعب مصدر السلطات، وذلك باعتبار أن ممارسة السلطة تتم بإرادة بشرية، وتفويض ممارسة السلطة من الناحية الواقعية تعبير عن إرادة بشرية مهما تم الادعاء بغير ذلك. فإذا كان تفويض ممارسة السلطة إرادة بشرية فإرادة الشعب أولى أن تكون مصدر التفويض ومصدر السلطات. إن إرادة الشعب أحق بالاعتبار من إرادة أي فئة اجتماعية أو مهنية أو دينية وأحق من أي فرد أو قلة من الأفراد يدعون الشرعية وينصبون أنفسهم مصدراً للتشريع في الدولة.

والمبدأ الجوهري **الثاني** لنظم الحكم الديمقراطي هو **مبدأ المواطنة** والمساواة السياسية والقانونية ـ على الأقل ـ بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو العرق أو المذهب أو الجنس أو غير ذلك من أسباب التمييز بين المواطنين من حيث المبدأ. المواطنة هي وحدها مصدر الحقوق ومناط الواجبات.

وإلى جانب هذين المبدأين الجوهريين وما يترتب على قبولهما من مؤسسات وآليات تضعهما موضع التطبيق على أرض الواقع، هناك أيضاً عدد من المبادئ لا بد من أن يتضمنها الدستور حتى يكتسب صفة الدستور الديمقراطي.

ومن هذه المبادئ: مبدأ ضمان حرية التعبير والتنظيم، ومبدأ سيطرة أحكام القانون وشمول القضاء كل ما تطاله أوجه الاختلاف، ومبدأ عدم الجمع بين السلطات في يد واحدة ولا مؤسسة واحدة، ومبدأ التداول السلمي والدوري للسلطة وفق انتخابات دورية حرة ونزيهة. وإذا تم إرساء هذه المبادئ وقامت المؤسسات وتوافرت الآليات التي تضعها موضع التطبيق على أرض الواقع فإن الممارسة الديمقراطية، ولا سيما في مرحلة الانتقال، لا يضيرها ولا ينتقص من قدرها ولا يخل بمقوماتها التوافق المرحلي على أن تكون الديمقراطية ممارسة مقيدة دستورياً. فهناك إمكانية الدفع بوجود مبادئ إنسانية أو وحي إلهي يمكن أن يؤخذ به عند النظر في دستورية القوانين. ومثال ذلك التعديل الذي جرى على الدستور الأمريكي وأدى إلى إلغاء نظام الرق، وذلك بحكم تناقض مبدأ الرق مع القانون الطبيعي. ومن هنا، فحسب تقديري الشخصي، لن يكون مستحيلاً قبول الشرائع الدينية، بما هي وحي، من أن تكون قيداً دستورياً على حرية المشروع يحتكم في مدى مراعاتها في التشريع إلى محكمة دستورية.

ومن هنا يمكننا القول بإمكانية تقييد الممارسة الديمقراطية دستورياً عند التوافق على حدود تلك القيود، والاتفاق على أن تكون المحكمة الدستورية هي جهة الفصل في الخلاف.

ولعل كون كل الديمقراطيات المعاصرة هي اليوم ديمقراطيات دستورية يساعد على قبول تقييد سلطة المشرّع بما يتم التوافق عليه، شريطة ألا يخل ذلك بالمبادئ الجوهرية للديمقراطية ولا يتعارض مع مبادئ الدستور الديمقراطي. ويستثنى من ذلك حالة بريطانيا، حيث يتمتع البرلمان بسلطات مطلقة في مجال التشريع.

إن مثل هذا التقييد سوف يساعد على إزالة الكثير من المخاوف ويقارب بين المواقف، ويسهل على المجتمعات العربية تجاوز العقبات ومقاربة الإشكاليات التي تقف اليوم حجر عثرة وتحول دون قبول نظم الحكم الديمقراطية بحجة الخوف من تعارض الممارسة الديمقراطية مع ثوابت المجتمع أو انحرافها عن هموم المواطنين ومقومات عيشهم الحيوي أو أمنهم القومي وقضاياهم المصيرية. المهم ألا تكون الديمقراطية التوافقية ذات دستور جامد يرسخ أوضاعاً تتغير مبررات قبولها في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. فالديمقراطية باعتبارها عملية حية وليست حالة جامدة لا يجوز أن توضع في حذاء حديدي لا يسمح بأخذ التطور الاجتماعي وتغير الأحوال والظروف في الاعتبار. إن التوازن بين احترام الثوابت وأخذ مقتضيات التطور قضية تحتاج إلى كثير من المقاربة وإعمال الفكر، فهل نحن قادرون؟

الأمر **الثاني** الذي يحسن التعرض إليه في هذا المدخل يتمثل في علاقة موضوع الكتاب الراهن ببقية برنامج البحث والدراسة والحوار الذي يقوم به مشروع دراسات الديمقراطية.

ويمكن القول، بداية، إن مشروع دراسات الديمقراطية مشروع دراسي تطوعي، يتخذ من أكسفورد مقراً له. ويهدف هذا المشروع إلى التوصل عبر الحوار إلى صياغة رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية، يؤسس على هديها مركز دراسات معنياً ببحوث الديمقراطية. وترتكز جهود المشروع على ثلاثة أبعاد: **أولها**: إجراء حوار متصل ومنتظم بين باحثين ومفكرين وممارسين ينتمون إلى مختلف التيارات الفكرية والقوى السياسية. **ثانيها**: تكوين نواة من المعنيين بالتحول الديمقراطي في البلدان العربية. **ثالثها**: تنمية إمكانيات بحثية ومادية وتنمية صلات مع مؤسسات البحث والدراسة المعنية بالتحول الديمقراطي.

وقد بدأ المشروع نشاطه في بداية صيف ١٩٩٠ ونظم أول لقاءاته في آب/ أغسطس ١٩٩١. ومنذ ذلك الوقت طور المشروع نشاطين رئيسيين في مجال البحث والحوار:

أولهما: خلق فهم مشترك أفضل حول مفهوم الديمقراطية وتحديد إشكاليات قبولها من قبل التيارات الفكرية والقوى السياسية الفاعلة على الساحة العربية. وقد عقد المشروع حتى نهاية ١٩٩٧ سبعة لقاءات سنوية وعدداً من ورش العمل والندوات وقام بعدد من الدراسات[٤].

وتناولت لقاءات المشروع الموضوعات التالية: كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية (١٩٩١) ـ الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية (١٩٩٢) ـ مشكلات الديمقراطية في العالم العربي (١٩٩٢) ـ الانتقال إلى التعددية السياسية (١٩٩٣) ـ العمل الفلسطيني والمستقبل الديمقراطي (١٩٩٤) ـ العوامل الخارجية والتحول الديمقراطي في البلدان العربية (١٩٩٤) ـ إشكاليات الديمقراطية في البلدان العربية (١٩٩٥) ـ المرأة العربية والديمقراطية (١٩٩٥) ـ التجارب البرلمانية في البلدان العربية (١٩٩٥) ـ الحركات الإسلامية والديمقراطية (١٩٩٦) ـ موضوع هذا الكتاب: الأحزاب الوطنية والديمقراطية (١٩٩٧) ـ المواقف الأمريكية والأوروبية من الديمقراطية في البلاد العربية (١٩٩٨). وينوي المشروع طرح موضوع التحدي الإسرائيلي ومستقبل الديمقراطية في البلدان العربية هذا العام (آب/اغسطس ١٩٩٩).

وثانيهما: التحضير للقيام بدراسة تطبيقية على عدد من البلدان العربية التي بدأ فيها شكل من أشكال الانفتاح السياسي.

وقد بدأ المشروع هذه الدراسة منذ عام ١٩٩٦ بإعداد ورقتي منهج تمت مناقشتهما في حلقة نقاش عقدت في ربيع ١٩٩٦ في اكسفورد. وقد تم نشرهما في مجلة **المستقبل العربي**[٥].

وقد بدأت الاتصالات بعدد من الباحثين المعنيين بالديمقراطية لترتيب القيام بالدراسات. ومن محاسن الصدف أن تكون دراسة مستقبل الديمقراطية في الجزائر هي أولى الدراسات التي يتطوع للقيام بها فريق من أساتذة جامعة قسنطينة. ولعل مبادرة هذا الفريق وسبقه يدلان على مدى الحاجة إلى الديمقراطية باعتبارها البديل

(٤) انظر: علي خليفة الكواري، محرر، **حوار من أجل الديمقراطية**، مشروع دراسات الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(٥) انظر: برهان غليون، «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية،» وعلي خليفة الكواري، «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مخطط عام لدراسة البلدان العربية،» في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦).

لدائرة العنف، تليها دراسة مستقبل الديمقراطية في المغرب التي أخذ فريق يرأسهُ الدكتور عبد العزيز النويضي من جامعة سيدي محمد بن عبد الله في فاس على عاتقه القيام بها.

وينتظر أن يبدأ القيام بهذه الدراسة التطبيقية أيضاً في كل من موريتانيا ومصر ولبنان والأردن واليمن والكويت وهي مفتوحة لأي فريق يرى إمكانية إجرائها في أي بلد عربي آخر.

وينتظر أن تشكل دراسات البلدان المادة التحليلية لدراسة جامعة حول مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية.

كما ينتظر أن تشكل الحصيلة المعرفية للقاءات والورش والندوات حول مفهوم الديمقراطية وإشكالياتها والعقبات التي تحول دون بدء تطبيقها من ناحية... ومن ناحية أخرى دراسات البلدان حول مستقبل الديمقراطية وما ينتج منها من مداخل عملية لبدء عملية التحول الديمقراطي وتكريس الممارسة الديمقراطية... إضافة إلى الدراسات والبحوث والمواقف الفكرية التي تكون هناك حاجة إلى تحديدها من قبل رموز التيارات الفكرية الفاعلة على الساحة العربية.. وسوف تشكل هذه النشاطات المتكاملة الثلاثة المادة الفكرية لإعداد وثيقة حول الرؤية المستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية.

وعند الانتهاء من إعداد وثيقة الرؤية المستقبلية، وما قد يكون قد تكون قبلها من تواصل فكري على قاعدة الديمقراطية، يصبح الطريق ممهداً لتأسيس مركز لبحوث ودراسات الديمقراطية، ومنتدى لتعزيز المساعي الديمقراطية. وهاتان المؤسستان تتطلبان توفير مصدر مالي مستقل يوفر الحد الأدنى من التمويل المنتظم لنشاطاتهما. وقد تم البدء بتكوين «وقف دراسات الشورى والديمقراطية» منذ ثلاثة أعوام وما زال الوقف قيد التأسيس. والجدير بالذكر أن أصل الوقفية التي تم التبرع بها حتى الآن قد وصل إلى حوالى ١٦٠ ألف جنيه استرليني، وهذا الأصل يدر الآن إيراداً متواضعاً يستفاد منه في تمويل نشاطات المشروع، وعلى الأخص دراسة البلدان التي رأينا أن يكون تمويلها المتواضع ـ بفضل جهود المتطوعين للقيام بها ـ من إيرادات الوقف تأكيداً لصدقية المشروع وحرصاً على استقلالية تمويله.

وفي الختام لا بد من أن ينسب الفضل لأهله، وأهل الفضل هم الذين تناولوا موضوع: الحركات والأحزاب في البلدان العربية... والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة، وهؤلاء هم الباحثون الذين تطوعوا لإعداد الأوراق وتكفلوا بمصروفات البحث، ومن عقب على تلك الأوراق أو تدخل في الحوار أو

تحمل عبء المشاركة في اللقاء، فإلى هؤلاء جميعاً الشكر الجزيل على المساهمة في تحقيق طموح المشروع في أن يكون هناك بحوث ودراسات وحوار عربي يرتكز أساساً على التطوع ويتحرر من الارتهان لمتطلبات التمويل. وأسماء هؤلاء ومساهماتهم موثقة في الكتاب تغني عن ذكر الأسماء. فإليهم جميعاً تحية تقدير وإكبار.

والشكر موصول لمركز دراسات الوحدة العربية ورئيس مجلس أمنائه ومديره العام الأخ الكبير الدكتور خير الدين حسيب على ما قدمه ومجلة **المستقبل العربي** من تسهيلات نشر ما كان للمشروع أن تتوافر له لولا ذلك الدعم والتشجيع والرعاية التي وفرها المركز للمشروع، بالقدر نفسه الذي يوفره المركز لنشاطاته نفسها. فإلى مركز الإشعاع العربي هذا، وإلى دوره في نشر الفكر النيّر وتوفير مساحة رحبة له في محيط الثقافة العربية كل إجلال وعرفان بالدور الرائد.

وإذا كان لي أن أخص جندياً مجهولاً في نشاطات مشروع دراسات الديمقراطية واكب مسيرته منذ أن كان فكرة ولم يتأخر عن تحمل عناء السفر للمشاركة في نشاطاته وكانت مجهوداته الفكرية دائماً مصدراً لإكمال جهود التنسيق، كما كانت مداخلاته دائماً رافد إغناء الفكر الديمقراطي، إذا كان لي أن أخص شخصاً واحداً كرمز فإنني أتقدم بالتحية والتقدير للدور الذي قام به الصديق الدكتور برهان غليون الشريك الكامل في كل ما صدر عن المشروع. ومن خلال تحيتي لبرهان أحيي عدداً كبيراً من الجنود المجهولين الذين ارتكز عليهم نشاط المشروع، وهم النواة التي تؤسس عليها جهود المستقبل.

مقدمــة

رغيد كاظم الصلح(*)

ـ ١ ـ

تتوفر في المكتبة العربية وبين الكتب الصادرة بلغات أجنبية حول المنطقة العربية مؤلفات كثيرة حول الأحزاب في البلدان العربية، وهذه المؤلفات تعالج هذا الموضوع من زوايا متعددة ووفقاً لمناهج مختلفة. هناك مؤلفات تتناول موضوع الأحزاب السياسية بصورة غير مباشرة وذلك من خلال عرض سير بعض الزعماء مثل كتاب عباس محمود العقاد بعنوان **سعد زغلول: سيرة وتحية** (القاهرة، بدون تاريخ)، أو بعض الأحداث التاريخية الكبرى مثل كتاب عبد الرحمن الرافعي بعنوان **ثورة ١٩١٩: تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٢٠** (القاهرة، ١٩٨٧)، والذي يتطرق فيهما المؤلفان إلى الظروف التي أدت إلى ولادة حزب الوفد في مصر، أو كتاب **إيضاحات عن المسائل التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المشكل بعاليه** (لبنان) (بدون مكان، ١٣٣٤ هجرية) الذي يلقي أضواء مهمة على نشاطات حزب اللامركزية خلال الحرب العالمية الأولى[١]. وفي المكتبة العربية أيضاً، والمكتبات الأجنبية المختصة بالمنطقة، مؤلفات وبحوث ودراسات تتعلق بحزب من الأحزاب التي تنتمي إلى بلد عربي معين مثل كتاب المؤلف

(*) باحث عربي من لبنان ومنسق مشارك لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية.

(١) انظر أيضاً Salma Mardam Bey, *Syria's Quest for Independence* (Reading, UK: Ithaca Press, 1994), and

سلمى الحفار الكزبري، **لطفي الحفار، ١٨٨٥ ـ ١٩٦٨: مذكراته، حياته وعصره** (بيروت؛ لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٧). يتطرق الكتابان إلى ولادة وتاريخ الكتلة الوطنية في سوريا من خلال عرض سيرة جميل مردم ولطفي الحفار وكلاهما كان من زعماء الكتلة.

المغربي عبد القادر الشاوي بعنوان **حزب الاستقلال ١٩٤٤ ـ ١٩٨٢** (الدار البيضاء، ١٩٩٠)، وكذلك **تاريخ حزب الكتائب اللبنانية**، وهو التاريخ الرسمي للحزب الذي صدر في جزأين، الجزء الأول ١٩٣٦ ـ ١٩٤٠ (بيروت، ١٩٧٩) والجزء الثاني ١٩٤١ ـ ١٩٤٦ (بيروت، ١٩٨١)(٢). وتوجد مؤلفات متعددة تناولت أحزاباً في بلد معين، ولكنها تشكل امتداداً أو جزءاً من ظاهرة حزبية إقليمية مثل كتاب حنا بطاطو حول الحزب الشيوعي العراقي الذي ترجم إلى العربية بعنوان **الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار** (بيروت، ١٩٩٢)، وكتاب **قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري** (بيروت، بدون تاريخ)(٣).

إلى جانب المؤلفات التي تعالج موضوع الأحزاب السياسية بشكل عام وأحزاباً محددة في بلد عربي، توجد مؤلفات متعددة تركز على الأحزاب السياسية في بلد عربي واحد مثل كتاب محمد ضريف بعنوان **الأحزاب السياسية المغربية** (الدار البيضاء، بدون تاريخ)(٤). إضافة إلى مثل هذا النوع من المؤلفات، نشرت

---

(٢) انظر أيضاً: فارس اشتي، **الحزب التقدمي الاشتراكي ودوره في السياسة اللبنانية**، ٣ج (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، ١٩٨٩)، وعبد الأمير هادي العكام، «تاريخ حزب الاستقلال العراقي، ١٩٤٦ ـ ١٩٥٨،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٦٦). ومن المراجع المهمة التي صدرت باللغة الإنكليزية في هذا السياق كتاب ماريوس ديب الذي ركز على حزب الوفد في مصر، انظر: Marius Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rivals, 1919-1939*, St. Antony's Middle East Monographs; no. 9 (London: Ithaca Press, 1979).

(٣) انظر أيضاً مجلة **قضايا فكرية** في عددها المعنون «سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية: رؤية تحليلية نقدية،» **قضايا فكرية**، الكتابان ١١ ـ ١٢ (تموز/يوليو ١٩٩٢)؛ قدري القلعجي، **تجربة عربي في الحزب الشيوعي** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، وشوكت سليم اشتي، **الشيوعيون والكتائب: تجربة التربية الحزبية في لبنان** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧)، وهو عبارة عن دراسة مقارنة بين الحزبين الشيوعي اللبناني والكتائب. انظر أيضاً: وضاح شرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦)، وعبد الله فهد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ،» في: عبد الله فهد النفيسي، **الحركات الإسلامية: رؤية مستقبلية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٩).

(٤) انظر أيضاً: أحمد الدغرني، **الانتخابات والأحزاب السياسية المغربية** (الرباط: [د. ن.]، ١٩٩٠)؛ عبد العزيز رفاعي، **الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة، ١٨٧٥ ـ ١٩٥٢: دراسة تاريخية سياسية تحليلية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٧)؛ أسامة الغزالي حرب، «تجربة التطور الديمقراطي في مصر،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الذي نظمه مركز دراسات التنمية السياسية والدولية في القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٢؛ **الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين ١٩٠٨ و١٩٥٥**؛ عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الأحزاب السياسية العراقية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٠)؛ تريز حداد، **ملف الأحزاب السياسية في الأردن، ١٩١٩ ـ ١٩٩٤** (عمان: [د. ن.]، ١٩٩٤)، عادل غفوري خليل، **أحزاب المعارضة العلنية في العراق، ١٩٤٦ ـ ١٩٥٤** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ بغداد: المكتبة الأعلمية، ١٩٨٤)، **والأحزاب والقوى السياسية في** =

عدة كتب ومؤلفات حول أحزاب انتشرت كظاهرة إقليمية في غير بلد عربي مثل جمعية العربية الفتاة التي نشأت عام ١٩١٣ وانتشرت في المشرق العربي وحزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب والأحزاب الشيوعية العربية. ولقد صدرت عدة كتب وبحوث أكاديمية حول هذه الأحزاب مثل كتاب أحمد قدري، أحد مؤسسي العربية الفتاة، بعنوان **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى** (دمشق، ١٩٥٦). كذلك صدرت عدة دراسات عن حزب البعث مثل دراستي قاسم سلام، **البعث والوطن العربي** (باريس، بدون تاريخ)، ومصطفى دندشلي، **حزب البعث العربي الاشتراكي: الايديولوجيا والتاريخ السياسي** (بيروت، ١٩٧٩). كما أصدر عدد من البعثيين الذين تركوا الحزب مؤلفات عرضوا فيها تجربتهم فيه مثل كتاب جلال السيد، **حزب البعث العربي** (بيروت، بدون تاريخ)، وكتاب منيف الرزاز **التجربة المرة** (بيروت، ١٩٨٦)، وصدرت كتب كثيرة أيضاً حول حركة القوميين العرب منها دراسة باسل الكبيسي، **حركة القوميين العرب** (بيروت، ١٩٨٥)، وكتاب سهير سلطي التل، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية** (بيروت، ١٩٩٦) وكتاب محمد جمال باروت، **حركة القوميين العرب: النشأة ـ التطور ـ المصائر** (دمشق، ١٩٩٧)[٥].

إلى جانب هذه المؤلفات والكتب يوجد كم كبير من الوثائق الرسمية التي أصدرتها الأحزاب العربية التي تتناول شتى جوانب عقيدتها وبرامجها السياسية

= **لبنان: التزام وستراتيجية سلام وديمقراطية للمستقبل**، إشراف انطوان مسرّة، منشورات المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم؛ ٦ (بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، ١٩٩٦)، وباللغة الانكليزية انظر: Michael Suleiman, *Political Parties in Lebanon: The Challenge of a Fragmented Political Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).

(٥) انظر أيضاً: سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩)؛ جمال الشاعر، **سياسي يتذكر: تجربة في العمل السياسي** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧)، وفواز طرابلسي، **صورة الفتى بالأحمر: أيام في السلم والحرب**، الذي يتحدث فيه عن مرحلة قصيرة قضاها في حزب البعث قبل أن يؤسس مع آخرين منظمة العمل الشيوعي في لبنان، وهاني الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٣). كذلك صدرت باللغة الانكليزية كتب عدة حول حزب البعث وحول حركة القوميين العرب مثل: Kamel S. Abu Jaber, *The Arab Ba'th Socialist Party: History, Ideology and Organization*, foreword by Philip K. Hitti (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1966); John F. Devlin, *The Ba'th Party: A History from Its Origin to 1960*, Hoover Institution Publication; 156 (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1976), and Walid Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Knight, 1975).

ونشاطاتها ومواقفها اليومية. كذلك توجد أعداد وافرة من الصحف التي أصدرتها الأحزاب العربية أو صدرت بدعم منها كوسائل لنشر دعوتها على مستوى الرأي العام. يضاف إلى ذلك ما تضمنته الصحف العربية المستقلة، على مدى عقود من الزمن، من تقارير عن نشاط الأحزاب وأوضاعها والتطورات التي تمر بها، ومن تصريحات وحوارات مع قادتها. وتتوفر مادة مهمة عن الأحزاب العربية أيضاً في التقارير الرسمية العربية والأجنبية. وقد كانت هذه التقارير مصدراً مهماً لكتاب حنا بطاطو حول الحزب الشيوعي العراقي، أما التقارير الرسمية الأجنبية التي يتوفر الكثير منها في مكتب المحفوظات العامة والمكتبة البريطانية في لندن وفي قسم الأرشيف في وزارة الخارجية الفرنسية وفي الأرشيف العسكري الفرنسي في قصر فنسان في باريس، فتتوفر فيها مادة عن الأحزاب العربية قد تكون أكثر دقة مما عرفه قادة هذه الأحزاب أنفسهم عن المنظمات السياسية التي كانوا يقودونها.

أخيراً لا آخراً فإنه يوجد مصدر مهم للبحث والدراسة عن الأحزاب العربية يتمثل في أعداد كبيرة من الحزبيين السابقين الذين، خلافاً لما فعلته قلة منهم، لم يدونوا أي شيء عن تجربتهم الحزبية. ويمتلك العديد من هؤلاء معلومات وملاحظات قيمة حول الأحزاب التي مروا بها وحول الأحزاب العربية عموماً، إلا أنه لم تتوفر لهم الظروف أو الرغبة الكافية لكي يتحدثوا عن تجربتهم السابقة ولكي يطلعوا عليها الآخرين كمادة تساهم في تعريف الرأي العام العربي وتنويره بجانب مهم من جوانب الحياة العامة العربية. ولربما كانت الظروف الصعبة التي كانت تحكم تلك الأحزاب، وبخاصة التي كانت تمارس العمل السري غير المرخص به، سبباً من الأسباب المهمة التي جعلت العديد من «خريجي الأحزاب العربية» ـ إن صح التعبير ـ يمسكون عن التحدث عن تجاربهم فيها. إلا أن أوضاع التحسن النسبي التي طرأت على أوضاع الحريات العامة شجعت البعض من هؤلاء، كما أشرنا أعلاه، على الحديث بحرية أكبر عن سابق تجاربهم مع الأحزاب.

لئن توفرت مادة غنية حول الأحزاب في البلدان العربية، فإنه لم تجر حتى الآن الاستفادة من هذه المادة من أجل وضع الدراسات المقارنة حول الأحزاب في المنطقة العربية بصورة عامة. فهناك عوامل متعددة مشتركة بين هذه الأحزاب، وهي تتأثر بعضها ببعض بسبب اللغة والاهتمامات المتقاربة وتعدد الإطارات الإقليمية التي جمعتها أو تجمعها بعضها مع بعض (الجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية في السبعينيات، مؤتمر الأحزاب العربية . . .الخ)، إلا أن هذه الدراسة المقارنة التي تخدم، في نهاية المطاف، حاجات التطور السياسي العربي العام، قليلة جداً. والبعض من هذه الدراسات، وبخاصة الدراسة المقارنة التي وضعها إيلي

خضّوري باللغة الإنكليزية حول الأحزاب العربية لا تشجع على إيلاء الأحزاب العربية اهتماماً خاصاً. ذلك أن خضّوري الذي عرض في بحثه هذا لعدد كبير من الجماعات السياسية التي تأسست وعملت في المشرق والمغرب العربي خلال النصف الأول من هذا القرن، اعتبر أن صفة الأحزاب السياسية لا تنطبق على هذه الجماعات لأن ما قام منها في النصف الأول من القرن العشرين لم يتمكن من «إنجاح تجارب الحكم البرلماني والدستوري»، أما ما نشأ وتطور بعد تلك الفترة فإنه كان «امتداداً للحكومات»[٦].

- ٢ -

إن قلة الدراسات المقارنة حول الأحزاب العربية، مضافاً إليها الاقتناع بأن الأحزاب تشكل ركناً أساسياً من أركان النظم الديمقراطية، حفزت «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» على تنظيم عدد من اللقاءات حول الأحزاب العربية. وقد توخينا أن تجيب هذه المؤتمرات عن عدد من الأسئلة التي تدور في أذهان الكثيرين من المعنيين بقضايا الديمقراطية في البلدان العربية وفي مقدمتها: ما هو موقف الأحزاب العربية من الديمقراطية؟ ما هي العوامل والمؤثرات التي أثرت وتؤثر في تلك المواقف؟ ما هو تأثير هذه النظرة في تطور هذه الأحزاب وفي التطور السياسي في المنطقة عموماً؟ تلك هي بعض الأسئلة التي كانت وراء اختيار عنوان «الديمقراطية والأحزاب العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة» عنواناً للمؤتمرين السنويين اللذين نظمهما مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية خلال صيفي عامي ١٩٩٦ و١٩٩٧ على التوالي. ولقد جرى تقسيم الأحزاب العربية إلى أربعة أنماط رئيسية هي الإسلامية والقومية والليبرالية والماركسية. وخصص المؤتمر الأول عام ١٩٩٦ للتعرف، كما أشار الدكتوران فخرو والكواري، على موقف الأحزاب الإسلامية من الديمقراطية، ثم خصص المؤتمر الثاني للتعرف على موقف الأحزاب القومية والليبرالية والماركسية منها. وفي هذا المؤتمر الأخير، تم الاتفاق مع الدكتور محمد علي حسين، الباحث في قضايا الديمقراطية في البلدان العربية، على تقديم ورقة حول الأحزاب الليبرالية، إلا أنه اعتذر لأسباب صحية وطارئة عن تقديمها، فركز على الأحزاب القومية والماركسية واستجاب إلى دعوتنا لتقديم أوراق عن هذه الأحزاب كل من الأستاذين وليد

(٦) «Political Parties in the Arab World,» in: Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies* (London: Cass, 1974), pp. 28-58.

خدوري وجورج طرابيشي. أما الأحزاب الليبرالية فقد أجل البحث فيها إلى نشاطات يعدها المشروع في المستقبل.

تضمنت ورقة د. وليد خدوري عرضاً لموقف التيار القومي من الديمقراطية، وعلى رغم أن التيار القومي لم ولا يقتصر على القوميين العرب فحسب، إلا أن الورقة ركزت على التيار القومي العربي ربما باعتبار أنه طغى على التيارات القومية غير العربية. وقد أشير فيها إلى أن القومية العربية ولدت في مرحلة ما بين الحربين، أي في مرحلة فاق فيها الطلب على الاستقلال في البلدان العربية الطلب على أية قضية أخرى مثل قضية الحريات والتحديث الاقتصادي والتطور الاجتماعي. ظروف المنشأ هذه أثرت في تطور تيار القومية العربية في المرحلة اللاحقة، أي في النصف الأخير من القرن العشرين، إذ بقي الاهتمام بالديمقراطية على حاله، بل على العكس تراجع الاهتمام بالديمقراطية نتيجة التحولات التي أصابت التيار القومي. فهذا التيار تعرض في المرحلة الثانية التي ركزت عليها الورقة إلى التجاذب بين تيارين رئيسيين: **الأول،** ضم أولئك الذين اهتموا بحرية المجتمع فضلاً عن استقلال البلاد، وتطلعوا إلى تحقيق هذه الآمال عن طريق التدرج. **والثاني،** ضم أولئك الذين كانوا يرغبون في تحرير البلاد أيضاً ولكن مع الإمساك بالحكم والاستئثار به.

لقد تراجعت الديمقراطية كما تراجع التيار القومي أيضاً، في رأي د. خدوري، عندما تمكن التيار الثاني من الانتصار على الأول، مما أدى إلى إبعاد فعلي «للمفكرين والمثقفين... عن عملية اتخاذ القرار السياسي للحركات القومية». هذا التحول أدى إلى نتائج أثرت في الأحزاب العربية القومية، كما أثرت في المجتمعات العربية بصورة عامة. وكان من أبرز هذه الآثار غياب الإطار النظري ـ الواقعي للقضايا المحلية والإقليمية. هذا الغياب أثر، في رأي الأستاذ خدوري، في العلاقة بين الأحزاب القومية والديمقراطية بحيث خلت تلك الأحزاب والأنظمة التي أقامتها منها ومن مزايا الشفافية والمصارحة والاعتراف بالأخطاء والمحاسبة، كما غابت عنها أيضاً المرونة التي تسم سلوك النظم الديمقراطية على الصعيد الدولي وتمكنها من التعامل بصورة معقولة وواقعية مع الدول الأخرى. إن هذه المعطيات المترتبة على تراجع تيار المثقفين داخل الحركة القومية تجعل مستقبلها صعباً، في رأي الكاتب، إلا إذا أخذت بالمبادئ الديمقراطية. إن الالتزام بحرية البحث والمناقشة والمحاسبة وممارسة النقد والنقد الذاتي جدير بأن يمنح التيار القومي فرصة لتجديد دوره الفاعل في المنطقة. ولكن هل تتمكن هذه الحركات من التجدد الفكري أساساً؟ هل تستطيع التحول إلى أحزاب ديمقراطية؟

- ٣ -

الورقة الثانية التي قدمها د. طرابيشي حول أحزاب وحركات اليسار تلمح إلى الجواب عن هذا السؤال في عنوانها وهو «الايديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية». إن الأحزاب والحركات التي تشمل اليسار الأممي والقومي التي غلبت عليها في المنطقة العربية الايديولوجيا الثورية واجهت الواقع بنزعة خلاصية وانقلابية و«من موقع النفي». ويضع د. طرابيشي تلك النزعة في «صلب النواة الابيستيمولوجية لكل ايديولوجيا جذرية». بالمقابل فإن الديمقراطية هي فلسفة واقعية وليست مثالية. والديمقراطية لا تنقض الواقع وإنما تسعى إلى إخضاعه لترتيبات إجرائية وإلى عقلنته. هل يعني ذلك أن الديمقراطية هي، بالضرورة، محافظة تأبى التغيير؟ هنا يميز د. طرابيشي بين ديمقراطية اليمين التي تسعى إلى تحصين الواقع ضد الأخطار الخارجية والداخلية، وبين ديمقراطية اليسار التي تسعى إلى تطوير الواقع، بل إن الديمقراطية قد تثور في بعض اللحظات الاستثنائية ولكن دفاعاً عن الواقع ضد الأخطار الداهمة مثل الاحتلال الأجنبي، ولكن هذه الثورة تعتبر حياداً مؤقتاً، وفي أضيق حد، تعود بعدها إلى مسارها العادي.

إن التضاد بين الديمقراطية والثورة يتسع، في رأي طرابيشي، لكي يشمل أيضاً العديد من أوجه العمل السياسي. الثورة الخلاصية والتطهيرية الطابع تحتاج إلى أقصى العنف لكي تأتي فعلها، أما الديمقراطية فإنها تكتفي بالحد الأدنى من العنف. والصراع في الايديولوجيات الثورية هو صراع الكلي ضد الكلي، مما ينفي احتمالات المصالحة، أما في الديمقراطية فهو صراع النسبي ضد النسبي. ومع صراع الكليات والمطلقات في الايديولوجيات الثورية تنتفي التناوبية وتداول السلطة، فمن يقف خارجها هو في حكم الأعداء الذين يحشرون في الزاوية الجهنمية، فإما الحكم أو الموت. أما في النظام الديمقراطي فالأرباح والخسائر مؤقتة ومحدودة.

اليسار العربي والقومي والماركسي، والذي استقى منه طرابيشي بعض الأمثلة، هو يسار ثوري تميز بتشخيصه الرافض والإطلاقي للواقع العربي. وهنا كانت نقطة الافتراق الأساسية مع الديمقراطية، ولكن هل يسع اليسار العربي التخلي عن ثوريته؟ هل يسعه أن يتدمقرط؟ هل يسعه أن يبدل نظرته إلى الواقع وإلى الاحتمالات الديمقراطية في المنطقة العربية؟ هل يملك إعادة النظر في الدور الذي يمكن أن تضطلع به القوى السياسية العربية في تطوير الواقع؟ إن ورقة طرابيشي لا تحمل إجابات عن هذه الأسئلة، ولكنها تحذر من منزلق كبير قد يقع فيه المعنيون بالشأن الديمقراطي في البلدان العربية ألا وهو تحويل الديمقراطية إلى ايديولوجيا تدعو إلى القطيعة مع الواقع، إذ عندها تنسد أبواب التطور السياسي

المأمول في المنطقة. أما ورقة د. خدوري فانها إذ تعيد أصل مشكلة الديمقراطية في الأحزاب العربية إلى الخلفيات الاجتماعية والبيئوية لما دعاه بفريق السلطة في التيار القومي، تفسح في المجال أمام المزيد من الأسئلة حول موضوع الأحزاب العربية والديمقراطية. من هذه الأسئلة ما هو متعلق بموقف فئة الانتلجنسيا العربية التي دخلت الأحزاب العربية من الديمقراطية. فهل كانت هذه الفئة تساند فعلاً الخيار الديمقراطي في وجه خيار الحكم المطلق الذي أيدته فئات أخرى في الأحزاب نفسها؟ ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بالأسباب التي جعلت فريق «المنظرين» أو المثقفين الديمقراطي التوجه يخسر الصراع على قيادة الحركة القومية، وعن الكيفية التي يستطيع هذا الفريق أن يعزز تأثيره في الحياة السياسية العربية. الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي الاقتراب من الواقع بدقة وبذل جهد أكبر في التعرف على النهج الذي تتبعه النخب الحاكمة في العمل السياسي.

إن هذه النخب تتغير بعد وصولها إلى الحكم وبعد بقائها فيه زمناً، إذ إن أفرادها قد «يستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية» ويتجه اهتمامهم إلى «خصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة» كما يقول ابن خلدون في مقدمته. والدعة والراحة لا تتحققان إذا كانت السياسة حروباً لا تنقطع وعنفاً لا يتوقف. من هذه الناحية قد تجد النخب الحاكمة، التي أمسكت بالحكم في السابق عن طريق الثورة والعنف، إن النظام الديمقراطي، أو بعض مبادئه على الأقل، هي أقرب إلى مزاجها الجديد وإلى حفظ مصالحها الحيوية من نظام يقتضي التأهب اليومي لدخول المعارك الطاحنة. وقد تجد هذه النخب الحاكمة، بدافع الأنانية الراشدة والعاقلة، أن قاعدتها آخذة في الانحسار والاضمحلال، أو أنها ليست واسعة كفاية لكي تضمن لنظامها الاستقرار، فتسعى إلى توسيع هذه القاعدة وإلى تجديد قواها عبر الاستعانة بمن هم خارج النظم الحاكمة، كما لاحظ عالم الاجتماع الإيطالي غايتانو موسكا. وهذا المنحى مارسته أنظمة أوتوقراطية مثل الكنيسة الكاثوليكية أو الامبراطورية الصينية عندما كانت تنتقي الحكماء (الماندرين) من خارج الطبقة الارستقراطية المهيمنة. كانت هذه الأنظمة تريد الاستعانة بالآخرين كاجراء محدود يمنع تحجرها ومن ثم سقوطها، ولكنها كانت بذلك تفتح باب الحكم والإدارة والقرار لقوى اجتماعية جديدة. وهو أمر يضطرها إلى التخلي عن سلطتها المطلقة وإلى قبول التعدد والاعتراف بالآخر الذي هو صفة رئيسية من صفات النظام الديمقراطي.

ثم إن النخب الحاكمة ليست شيئاً موحداً، حتى في أنظمة الحكم التي تتسم بدرجة عالية من التماسك ومن المركزية. فالتباين في المصالح والاجتهادات والمواقف أمر طبيعي، والنخب الحاكمة لا تخلو، عادة، من مثل هذا التباين. وإذا

كانت الأنظمة المطلقة تتجه، في مراحل معينة من تاريخها، إلى القضاء على التنوع في الآراء والمواقف عن طريق العنف والتصفيات، فإنها قد تصل إلى مرحلة لا تعود قادرة على الاستمرار في استخدام هذا الأسلوب. عندها يصبح التمايز بداخلها أمراً يتجاوز مجرد التباين العارض بين أفرادها وشرائحها، ويتحول إلى عامل في ذهاب النظام السياسي برمته، وقيام نظام بديل له، أو إلى استمرار النخبة الحاكمة ولكن بعد أن تفقد تماسكها ووحدانيتها وتبرز فيها تيارات مختلفة بعضها محافظ وبعضها يدعو إلى التغيير ويعمل على تحقيقه. ولعله من المفيد أن نذكر هنا الدور الذي اضطلع به الأمير صباح الدين العثماني، في نهاية القرن الماضي، كداعية للإصلاح وللتنوير داخل النخبة الحاكمة الامبراطورية العثمانية، وكأحد زعماء هذه الحركة الذين سعوا إلى تطوير الدولة على أساس اللامركزية والتعددية السياسية، بل إنه كثيراً ما تقوم بعض الشخصيات الكاريزماتية التي تقف على رأس بعض النظم المطلقة بدور محرك لهذه التطورات ولجهة التعجيل بتغيير النظام الذي ساهمت في صنعه، أو بتعديل قواعد اللعبة السياسية بداخله بحيث تفتح الباب للتعددية السياسية والحزبية بعد أن كانت تساهم هي في إقفاله.

إن فهم الواقع السياسي العربي والتعرف على الاحتمالات الديمقراطية فيه لا يقتضيان دراسة طابع العلاقة بين الحكومات والمحكومين فحسب، بل يتطلبان أيضاً النفاذ إلى ما يتعدى الانقسامات والتكتلات السياسية البادية على السطح، مستفيدين في ذلك من المساهمة القيمة والأفكار والملاحظات الغنية التي قدمها كل من الأستاذين وليد خدوري وجورج طرابيشي ومن المداخلات التي قدمها عدد من المعقبين على الورقتين. ومثل هذا المسعى يتطلب، في تقدير الكاتب، تنظيم المزيد من اللقاءات في المستقبل بحيث يفسح فيها مجالاً أوسع للتعرف على الحياة الحزبية العربية وعلى موقف الأحزاب العربية القومية واليسارية من الديمقراطية بحيث يمكن الإفادة بصورة أوسع من المادة المتوفرة للباحثين في قضايا الأحزاب والحياة الحزبية العربية، والتي أشير إليها أعلاه. ولعله بالإمكان هنا أن نتبع الأسلوب نفسه الذي اتبعه منتدى الفكر والحوار ـ دار الحداثة في المغرب الذي نظم مؤتمراً في تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٨٠ فدعا فيه ممثلين رسميين لبعض الأحزاب العربية الرئيسية لكي يصفوا، بلسان أحزابهم، مواقف هذه الأحزاب من الديمقراطية، على أن يتلو ذلك حوار ونقاش لمواقف هذه الأحزاب، ومقارنة لها بمواقف الأحزاب العربية في مراحل متعددة من التاريخ العربي[٧].

---

(٧) انظر: **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١).

الفصل الأول

القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية

وليد خدوري(*)

(*) مدير تحرير نشرة ميدل ايست ايكونوميك سرفي (ميس) - قبرص.

مقدمة

إن المراجعة الوافية للقومية العربية تتطلب أولاً تحديد المعالم الأساسية التي نحن بصددها. فالقومية العربية كما نعرفها اليوم هي غطاء واسع للعديد من الحركات السياسية التي برزت على الساحة العربية بشكل أو بآخر منذ الحرب العالمية الأولى، وبالذات مع الرعيل الأول الذي انضم إلى الأمير فيصل، إلا أن القومية العربية كما نعرفها اليوم والتي سنناقشها هنا هي القومية التي تمت في الفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والتي لا تزال معالمها حاضرة معنا اليوم على رغم انكماشها منذ أوائل السبعينيات. والقومية العربية تعني عند معظم المراقبين حزب البعث العربي الاشتراكي بشقيه في سوريا والعراق والحركة الناصرية وحركة القوميين العرب، كما تضم الحكم القائم في ليبيا والنظام السياسي في اليمن منذ أوائل الثمانينيات وفترة حكم جبهة التحرير الجزائرية في عهدي الرئيسين أحمد بن بلا وهواري بومدين والعهد العارفي في العراق في الستينيات.

كما أن القومية العربية هي الوعاء الفكري العام للأحزاب والحركات والتيارات الداعية سياسياً إلى الوحدة ما بين الأقطار العربية، واقتصادياً إلى تغيير عوامل الإنتاج لصالح الفئات المحرومة من دون الالتزام العقائدي بأي نظام ايديولوجي معين. وفي ما يتعلق بالأمور الدينية والدنيوية، فقد حافظت هذه الحركات على النظم والأعراف القائمة بالنسبة إلى دور الأديان في المجتمع، وبالذات الدور الأساسي للدين الإسلامي، من دون تحديد المعالم الأساسية لدور الدين في الدولة أو توضيح العلاقة مع الأقليات الدينية والاجتماعية.

إن ولادة فكرة القومية العربية في الفترة ما بين الحربين العالميتين، ونضوجها في الخمسينيات والستينيات، ترك أثراً كبيراً في الإطار الفكري وجدول أعمال الحركات المنضوية تحت لوائها. ومن ثم نجد أن اهتمامات الفكر القومي انصبت

أساساً على مسألة الاستقلال. نظراً إلى رزوح معظم البلدان العربية تحت حكم الاستعمار الأجنبي في حينه، وإلى تحرير فلسطين، نظراً إلى المعركة المستمرة منذ بداية القرن العشرين مع الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، وأخيراً إلى تغيير البنى والعلاقات الاجتماعية المحلية لإعطاء فرصة أوسع وهامش أكبر للطبقات الفقيرة ودون المتوسطة في الاندماج الفعلي في المجتمع والمشاركة في بنائه. ومما دفع إلى إبراز أهمية هذه الأولويات هو استفحال الهيمنة الاستعمارية العسكرية على المنطقة والتدخل الأجنبي المستمر في الاقتصاد المحلي، هذا إلى جانب الفروق الاجتماعية الصارخة على الصعيد الداخلي نتيجة لقرون من الإهمال والتخلف.

ولكن، وفي الوقت نفسه، فقد أدى الاهتمام بهذه الأولويات إلى دفع الأمور الحيوية الأخرى المتعلقة بالحريات والديمقراطية ومحاسبة السياسيين وتحديد دور الدين في الدولة والعلاقة مع الأقليات وتجديد الاقتصاد الوطني وتحديثه إلى أسفل جدول الأعمال. ويمكن القول الآن، وبناءً على تجربة العقود الخمسة الماضية، إن الإهمال المستمر والمتواصل لهذه الأمور الأساسية في المجتمع كان بمثابة كعب أخيل للقومية العربية، مما أدى، ضمن أمور أخرى، إلى إضعافها وتقوقعها.

إلا أنه من الخطأ والوهم التصور بأن انشغال رجال القومية العربية بالأولويات السياسية الثلاث الآنفة الذكر هو السبب الوحيد للتغاضي عن بقية الأمور في المجتمع. فإطلالة سريعة على أدبيات الحركة القومية تبين بوضوح اهتمام المفكرين القوميين بالحريات الأساسية والمشاكل الاجتماعية والتحديث الاقتصادي، وأن هذه الأمور لم تكن بعيدة عن ذهن المنظرين للفكر القومي، إلا أن المشكلة تكمن في الحالة الانفصامية التي ألمت بالحركات القومية، والنزاع المستمر الذي لا يزال قائماً أحياناً بين المفكرين والسياسيين.

فهناك من ناحية جماعة المنظرين والمفكرين وأبناء الطبقة المتوسطة الليبرالية الذين اندفعوا نحو الحركات القومية لحرصهم على استقلال البلاد من النفوذ الأجنبي وحرية المجتمع من الظلم، ولوعيهم بضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل تدريجي من أجل خلق وضع وفرص أحسن للجميع. وهناك من ناحية أخرى تيار السلطة في الفكر القومي والمتحدر أساساً من الطبقات الريفية ودون المتوسطة التي انخرطت في المؤسسات العسكرية والأمنية التي كان هدفها الأساسي تحرير البلاد وتحسين الوضع الاجتماعي، ولكن من دون إعارة الأهمية للأنظمة الدستورية والأخذ بالتجربة الديمقراطية أو الاعتراف بالتعددية.

إن هذه الحالة السياسية الشاذة، الانفصال المستمر ما بين الفكر والسياسة في

الحركات القومية العربية، طغت على تصرفات ونهج الجماعات السياسية طوال فترة توليها الحكم، وحتى عندما لم تكن في السلطة. فالغياب الفعلي والعملي للمفكرين والمثقفين والمؤسسات الحزبية عن عملية اتخاذ القرار السياسي انعكس بشكل واضح على النهج السياسي اليومي للحركات القومية، مما دفع في نهاية المطاف إلى التخبطات العديدة والقاتلة، والتي أدت بالقومية العربية إلى وضع الحضيض الذي هي عليه اليوم.

فما هي بعض التصرفات والتجاوزات التي طغت على الحركة القومية العربية خلال النصف القرن الماضي؟

أولاً: غياب إطار نظري ـ واقعي للأمور المحلية والاقليمية

كانت نقطة البداية للحركة القومية العربية هي حث الجماهير وتأجيجها لبعث الشعور بالذات والتعلق بالهوية وتنبيه الوعي، وهذه أمور طبيعية في ظل القرون العديدة من الحكم الأجنبي الذي فرغ المجتمعات المحلية من أي مكونات وطنية فعالة وإيجابية تساعده على الحركة والتكيف مع المتغيرات الكونية بشكل طبيعي ومستمر[١]. وتعزز الشعور هذا بالأدبيات العديدة التي تم نشرها منذ الثلاثينيات وحتى الستينيات حول هذا الأمر الحيوي، ألا وهو محاولة إعادة الاعتبار للفرد العربي من جهة، ولكيان الأمة من جهة أخرى. وتطورت نقطة البداية هذه لاحقاً إلى نظرة أوسع تتعلق ببناء مجتمع عربي جديد وحديث. وهنا أيضاً تم تأجيج المشاعر ورفع التطلعات لما يمكن أن تكون عليه أوضاع العرب في حال يقظتهم وتعاونهم سوية في مجالات التحرر والاقتصاد.

إلا أن الهفوة الكبرى التي قصمت ظهر القومية العربية كان عدم تمكنها من التقدم خطوة أخرى وبناء نظام اقتصادي سياسي اجتماعي ناجح على الصعيد القطري، ناهيك عن المستوى القومي. لقد كانت هناك فرصة، بل فرص عديدة، متاحة للحركات السياسية القومية لتحقيق نظام يقتدى به من قبل الحركات السياسية والدول العربية الأخرى، إلا أن الذي حدث فعلاً هو عكس ذلك تماماً، وذلك نتيجة للأخطاء المتراكمة التي ارتكبتها هذه الحركات أثناء فترة تسلمها السلطة، وبالذات في مجال قمع الحريات ورفض التعددية ومنع تداول السلطة والولوج في

---

(١) سعدون حمادي، «موضوعات مقترحة لحوار قومي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦)، ص ١٨.

حروب ونزاعات مصيرية فاشلة والتخلف الاقتصادي مقارنة بالدول الاقليمية المجاورة.

إن النجاح الذي استطاعت أن تحققه القومية العربية في حينه في إعادة الاعتبار للمواطن العربي لم يكن أمراً غريباً أو مستورداً. فقد طرح هذا الموضوع شعبياً، وبالذات من قبل الرئيس جمال عبد الناصر، على أرض خصبة ومتعطشة لهذه الروح الجديدة التي كانت ضرورية وأساسية في بناء الدولة العربية الحديثة. ومن ثم لم يكن مستغرباً اكتساح الحركات القومية للشارع العربي في الخمسينيات والستينيات وحيازتها على الولاء الساحق للجماهير العربية، المنضوية تحت لوائها أو تلك المناصرة لها، وذلك لصحة هذه الشعارات في حينه ولتوافقها مع متطلبات المرحلة في ذلك الوقت.

لقد نجحت هذه الشعارات في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بتحقيق نجاح باهر، وبالذات في مجال تحرير البلاد من النفوذ الأجنبي المباشر، وفي فتح الفرص لتقليص الهوة الاجتماعية ما بين الطبقات الاجتماعية المختلفة في البلاد، إلا أنها أخفقت في تطوير نفسها لاحقاً لتحقق مكاسب جديدة مع تغيير المراحل والزمان والمكان. ويمكن عزو هذا التقصير إلى عدم التمكن من بناء دولة عصرية حديثة.

لقد بدأ محمد علي باشا قبل أكثر من قرن ونصف ببناء العناصر الأساسية للدولة الحديثة الأولى في الوطن العربي، فنجح في ذلك. ولكن، ومع الأسف، فإن رجال الدولة الذين تسلموا زمام السلطة في غير بلد عربي في فترات لاحقة اهتموا أكثر بمظاهر السلطة بدلاً من الإدراك لمرتكزاتها وجذورها الاجتماعية والاقتصادية المتعددة والمعقدة، وطريقة تأطير هذا الموزاييك دستورياً وقانونياً، وكيفية تنفيذ ذلك بحذر وحكمة ودراية. وحتى عندما استطاع بعض الحكام وضع اللبنات الأساسية التي تعالج الأطر الضرورية للمحافظة على كيان البلد ونموه، كما فعل الملك فيصل الأول في العراق، نجد أن الأجيال اللاحقة من المسؤولين بدلاً من تطوير هذه النظم إيجاباً من أجل صهر المجتمع في بوتقة واحدة، ضربوا بعرض الحائط هذه الصيغ التوفيقية الناجحة لكي يتمكنوا من السيطرة على الحكم من دون منازع، ومن دون أي مشاركة فعلية للفئات الأخرى في المجتمع، ومن دون تداول للسلطة[٢].

---

(٢) نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٠١.

طبعاً لم يتجاهل الفكر القومي العربي مسألة بناء الدولة الحديثة والتصدي لمشاكل المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. فعلى الرغم من أن ساطع الحصري صب جل اهتمامه في بادئ الأمر على الدعوة إلى انغماس الفرد في الأمة إلى درجة التضحية بالحرية الفردية، إلا أن هذه الأفكار كانت ذات علاقة بحشد الجماهير للاحتجاج على واقع أليم ومتخلف أرادوا أن يتخلصوا منه في حينه. وحتى هنا، نجد مثلاً أن ساطع الحصري لم يعزل نفسه عن الواقع، وساهم بشكل فعال وبناء في تأسيس التعليم الحديث في العراق.

كما حاول المفكر القومي قسطنطين زريق حث العرب على تبني فكرة المؤسسات الحديثة والتفكير العلمي المنهجي ومواجهة تحدي العصر الحديث بعقلانية ودراية وفكر. وكانت محاولته هذه، ضمن إطار الفكر القومي، أكثر المحاولات المقبولة من جماعات التيار القومي من ناحية، والأقرب إلى الفكر الغربي من ناحية أخرى. لقد كتب في عام ١٩٤٠، وكأنه يوجه حديثه إلى الآلاف من تلاميذه اليوم، يقول: «وما من أحد يلقي نظرة على الحياة العربية الحديثة إلا ويلحظ أن روح التنظيم الصحيح لم تتسرب بعد إلى نفوسنا ولم تختلط بلحمنا ودمنا، ولعلها لن تبلغ هذا الحد إلا عندما يسود حياتنا هذا النظام الاقتصادي المتماسك الأركان المتصل الحلقات الذي يكيف حضارة الغرب الحديثة»[٣].

ربط قسطنطين زريق، ولأول مرة، ما بين التحدي الصهيوني وخطره على الأمة العربية من ناحية، وضرورة قيام انقلاب أساسي في نظم العيش العربية من ناحية أخرى. ففي كتابه عن نكبة ١٩٤٨ طالب زريق بتحديد طريق «محاربة الصهيونية، واستئصال جذورها والتغلب التام عليها»، ورأى أن «ما أحرزه الصهيونيون من نصر ــ ولن ينكر هذا النصر إلا متغافل متعام ــ ليس مرده تفوق قوم على قوم، بل تميز نظام على نظام. سببه أن جذور الصهيونية متأصلة في الحياة الغربية الحديثة، بينما نحن لا نزال في الأغلب بعيدين عن هذه الحياة متنكرين لها. سببه أنهم يعيشون في الحاضر والمستقبل، في حين أننا لا نزال نحلم أحلام الماضي ونخدر أنفسنا بمجده الغابر. الخطر الصهيوني، بل كل خطر اعتدائي علينا، لا يرده إلا كيان عربي قومي متحد تقدمي. فإنشاء هذا الكيان هو الركن الأول للجهاد العربي البعيد، ولا يتم ــ كما قلت ــ إلا بانقلاب أساسي في الحياة

---

(٣) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**، ط ٢ (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٠)، نقلاً عن: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، مج ١، ص ٢٧.

العربية، ومن هنا كان الجهاد الخارجي لدفع الأخطار الاعتدائية مربوطاً بالجهاد الداخلي لإقامة الكيان العربي السليم، بل موقوفاً عليه ومرهوناً بنجاحه»[٤]. إلا أنه رغم النفوذ الواسع الذي لعبه زريق من خلال كتاباته المتعددة في نشر الفكر القومي الحديث، لم تجد أفكاره العقلانية والعلمية الصدى الواسع واللازم ضمن الإطار المنهجي للفكر القومي أو في الحياة اليومية للرأي العام بعامة.

ومن ثم، اضطرت القومية العربية إلى انتظار بروز جمال عبد الناصر وحزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب لكي تضع مبادئها موضع التنفيذ. فقد عمل هؤلاء على نقل الفكر القومي من النظرية إلى الواقع محاولين وجاهدين إلى خلق تغييرات جذرية وأساسية في المناطق التي كانوا موجودين فيها. لكن على رغم كل ما تحقق على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي في حينه، وكان هناك الكثير من القوانين والمشاريع والإنجازات التي ساعدت بالفعل على صعود فئات اجتماعية كانت محرومة سابقاً، إلا أن فراغ العمل السياسي من المشاركة السياسية الفعالة، والخلافات القاتلة في ما بين أعضاء هذه المجموعات وفي ما بينها هي نفسها، أدت إلى ضعضعة الحركة القومية وضعفها. ويبقى القاسم المشترك بين أغلبية التجارب القومية هو ليس فقط عدم إعارة أي اهتمام جدي للديمقراطية، ولكن التوغل في الدكتاتورية وسحق الحركات السياسية النشطة وتغييب المشاركة الجماهيرية الفعالة عن كل من الصعيد السياسي والاقتصادي والفكري.

فوحدة اللغة والمصالح المشتركة والمصير الواحد والنضال ضد العدو المشترك، هذه الأسس التي قامت عليها القومية العربية، لم تؤد إلى تحقيق حد أدنى من التضامن بين الأقطار العربية، المحكومة منها بالتيارات القومية أو غير القومية. ان الذي حدث كان على عكس ذلك تماماً. وقد حاول الإعلام القومي تصوير أحداث العقود الماضية، الإيجابية منها والسلبية، كأنها جميعاً انتصارات باهرة فريدة من نوعها غير قابلة للنقد أو النقاش، هذا في الوقت الذي كانت فيه المشاكل العامة تزداد وتتراكم، وفي الوقت الذي بدأ فيه مسلسل الانتكاسات والهزائم يلاحق الحركات القومية من دون هوادة أو انتظار.

لقد بدأ المواطن العربي يصطدم يومياً تقريباً بالواقع الهزيل الذي يعيش فيه، ابتداءً من كارثة فلسطين في عام ١٩٤٨ وانفصال وحدة الجمهورية العربية المتحدة

---

(٤) قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨)، نقلاً عن: زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق،** مج ١، ص ٣٧.

في عام ١٩٦١، ومروراً بهزيمة حرب ١٩٦٧ ومعاهدة كامب ديفيد في أواخر السبعينيات واجتياح بيروت في عام ١٩٨٢ وغزو الكويت في عام ١٩٩٠. بدأ شعور المواطن ووجدانه يهتزان بواقع الانقسام وجسامة الخلافات وضعف المؤسسات السياسية وحجم النفوذ الأجنبي. كما بدأ المواطن يشعر بالهوة الكبيرة بينه وبين العالم الخارجي من جهة، وبالمصالح العربية القطرية الضيقة من جهة أخرى، ناهيك عن الروافد الاجتماعية والثقافية واللغوية والإثنية المتعددة الموجودة على صعيد الوطن العربي، والتي بدأ يتضح يوماً بعد يوم أن التعايش معها ليس بتلك السهولة التي كان يراد تصورها، وأنه من الضروري التعامل بجدية ودراية مع هذه الأمور، وإلا فإن النتيجة هي سلسلة متواصلة من الحروب الأهلية والنزاعات المحلية التي تستنفد طاقات البلاد وخيراتها.

لقد فشل الفكر القومي أثناء فترة مده في تشخيص مشاكل الأمة الجذرية، وفي مجاراة المتغيرات العالمية المؤثرة في منطقتنا. كما فشل الفكر القومي وحركاته، على رغم الكثير من المحاولات عبر المؤتمرات السياسية والأدبيات الفكرية الصادرة عنه، في تقديم برنامج عملي وملموس يمكن أن يتعامل بإيجابية وعقلانية مع المشاكل الأساسية التي واجهت الأمة في العقود الخمسة الماضية. إن السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى الانغلاق على النفس ورفض المشورة الشجاعة والجريئة وعدم محاولة فتح المجال للفئات الأخرى في المجتمع للمشاركة في اتخاذ القرار، ومن ثم الامتصاص في وقت مبكر، للمشكلات الكبرى من خلال الحوار والعمل السياسي الجاد ضمن أطر الدولة والدستور والعمل السياسي للمشروع، بدلاً من اللجوء إلى السلاح والعنف لتحقيق هذا المطلب أو ذاك. الأنكى من ذلك أن الحركات القومية كانت هي في كثير من الأحيان المسؤول المباشر عن الكثير من الهزائم السياسية والضياع الفكري والخلافات المستفحلة ما بين الأقطار العربية نفسها، وما بين فئات المجتمع الواحد في بلد معين. فقد فشلت القومية العربية في إيجاد البرنامج السياسي الملائم لتحديث الأمة وطرح السبل المناسبة لفهم الواقع العربي والتعامل معه كما هو، وليس كما ترغب في أن يكون[٥]. وكان اللجوء إلى حل هذه المشكلات المستعصية، وبعد فوات الأوان، عن طريق استعمال العنف والسلاح واتهام الغير بالتآمر مع القوى الأجنبية.

---

(٥) انطوان نصري مسرة، «في مستقبل الوحدة العربية: الاعتراف بالولاءات التحتية وشرعنتها عامل توحيد أم انقسام؟» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/اغسطس ١٩٨٦)، ص ٤ ـ ٥.

ثانياً: غياب الديمقراطية داخل الحركات نفسها وفي الحكم أثناء تسلم السلطة

تعيش الساحة العربية، من مؤسسات وأفراد، حالة نفسية عربية يصعب فهمها بسهولة. فهناك خطاب سياسي ممتد على صعيد معظم الدول القائمة والحركات السياسية فحواه تغييب الديمقراطية. وتتنوع الأعذار والحجج لهذه الظاهرة. فهناك من يعود إلى التراث، وهناك من يتحجج بالأوضاع الاستثنائية للأمة والتي لا يبدو أن هناك أي نهاية لها، وهناك من يتعلل بالتكوين الاجتماعي للبلد المعين. كما أن هناك فئة من المسؤولين والحزبيين الذين يحملون قناعات عميقة ومتجذرة ضد الممارسات الديمقراطية ويعتبرونها نوعاً من الضعف والعقم، وأن لا شيء غير السيف يستطيع حل مشاكل البلد. ومؤخراً، أصبح الكلام عن الديمقراطية وكأنه نوع من الترف الفكري، بل أسوأ من ذلك، نوع من الإنسياق وراء السياسة الأمريكية، على رغم حيوية الموضوع وضرورته للأمة بغض النظر عمن يدعو له أو يعمل من أجله.

مع الأسف الشديد، انخرطت الحركات القومية العربية بمختلف فئاتها وأنواعها في هذه المسلسلات من الأعذار، وذلك لكي تستطيع الفئات الحاكمة البقاء والاستمرار في الحكم وحدها دون غيرها. وفي الكثير من الأحيان لم تحاول التعلل بهذا السبب أو ذاك، بل تجاهلت الموضوع برمته وكأنه لا شأن لها به، هذا على رغم تبنيها للأشكال الفارهة للعبة الديمقراطية. وحتى لا تضيع الأمور من أيديها، أفرغت المجالس النيابية من أي صلاحيات تذكر، وتركت لها حرية انتقاد بعض الوزراء وليس كلهم، أي حرية مناقشة وزراء البلديات والشؤون الاجتماعية والصحة... الخ، ولكن ليس وزراء الحقائب السيادية من الدفاع والخارجية والداخلية والمالية. كما سمحت لها بالاهتمام بالقضايا المعيشية واليومية المحدودة للمواطنين، أما سياسات السلام والحروب، ومشاكل الفساد وهدر المال العام، والسياسات الخارجية للبلد، كل هذه الأمور بقيت بيد الحكام لا يمكن التطرق اليها أو التفوه بها، إلا بحسب ما هو مرسوم لها من قبل السلطات العليا في البلاد.

من الجائز القول إن هذه الظاهرة عربية، وليست محتكرة على الحركات القومية. ومن الجائز القول أيضاً ان الفكر الديمقراطي والممارسة البرلمانية العريقة كانت غائبة عن مجتمعاتنا وغريبة عنها لأنها من أصل أوروبي وجذور غربية. ولكن حقيقة الأمر أن رجال القومية العربية من ناصريين وبعثيين وغيرهم كان مفروضاً عليهم أن يغيروا الواقع الذي كان سائداً في مجتمعاتهم إلى ما هو أحسن، وليس

إلى الأسوأ. ومع الأسف أنه حتى التجارب المحدودة من النظام التمثيلي والتعددي التي كانت موجودة سابقاً قد تم نسفها لصالح أنظمة سلطوية.

فالحركات القومية هي التي ابتدعت الممارسات السياسية الحديثة في المنطقة العربية، إذ إنها هي التي تفننت في إفراغ الوعاء الديمقراطي من أي محتوى جدي له، وهي التي قضت على الحركات السياسية العربية الجادة بكل معنى الكلمة من خلال التصفيات الجسدية للمعارضين، وحتى من الموالين الذين اختلفوا معهم في النهج أو التفسير أو من الذين لم يؤيدوهم في تصرفاتهم. نتيجة لكل ذلك، فإن الذي أصاب الشعوب في ظل هذه التجارب هو فقدان الموازين الخلقية والشعور بالمسؤولية، وحتى مجرد التصور أن للمواطنين دوراً في ظل هذه الأنواع من الأنظمة.

وقبل ثلاثين سنة تقريباً وصف منيف الرزاز الوضع الذي وصلت إليه حال الأمة اليوم بقوله: «إن أسوأ ما يمكن أن يصيب الشعب في ظل الحكم الديكتاتوري هو فقدانه للموازين الخلقية. فالاقتصاد قد ينمو، ومستوى الحياة قد يتحسن، والقوة العسكرية قد تتضاعف وتتعاظم، والمدارس قد تتسع، والحالة الصحية قد ترتفع، والسياسة الخارجية قد تنجح، ولكن شيئاً واحداً لا بد أن يتدهور باستمرار، هو المستوى الخلقي. ولا أقصد بالمستوى الخلقي تلك الرذائل الشخصية المتعارف عليها، مع أنها هي أيضاً تزدهر في ظل اللامبالاة، بقدر ما أقصد ذلك الخلق الرجولي النضالي القائم أولاً وآخراً على الشعور بالمسؤولية، وعلى الشجاعة والنزاهة والجرأة والإيمان بالحق والدفاع عنه، وتحمل نتائج هذا كله». ويمضي الرزاز في وصف دور وشعور المواطن في الدولة الدكتاتورية الحديثة في العالم الثالث، فيقول: «إن المواطن الصالح، في رأي مثل هذه الدول، هو المواطن الطيع الهتاف المصفق الذي يسند كل حركة للدولة أو رأي لها. فإن لم يكن ذلك ميسوراً دائماً، تلاه في الصلاح المواطن الذي يهتم بشؤونه الشخصية، ويترك شؤون الحكم، رأياً وتخطيطاً وتنفيذاً، لرجال الحكم وحدهم. المواطن الواعي، الشاعر بمسؤوليته، ليس له مكان في ظل هذا الحكم. إنه لا بد أن ينتهي به الأمر إلى العزلة أو السجن أو الإهمال أو الموت، ومصيره دائماً درس لغيره من المواطنين الذين يريدون أن يتعلموا الدروس. في مثل هذا الجو يترعرع خلق الانتهاز والفساد والجبن، وتنحسر موجة الرجولة والصدق والجرأة خجلى»[٦].

---

(٦) منيف الرزاز، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

تكمن أزمة القومية العربية مع الديمقراطية في كيفية القبول بها والتعامل معها باحترام وبشكل كلي ومتكامل داخل الحركات نفسها. فالتربية السياسية الأولى لأعضاء هذه المؤسسات السياسية لم تكن قائمة على أسس ديمقراطية ليبرالية تفقه بكل معنى الكلمة أهمية الشورى والاحتكاك مع الجماهير للتعرف على متطلباتهم الأساسية والمتغيرة والتعامل باحترام ضمن الأطر المحددة مع الأحزاب الأخرى ومع الفئات الاجتماعية المتعددة والقبول بتداول السلطة. هذه الأمور لم تكن متوفرة في العمل السياسي الفعلي واليومي لا للعسكريين ولا للسياسيين، ولا حتى لمعظم المفكرين القوميين. فالتجربة السياسية التي خاضوها قبل استلامهم للحكم كانت منصبة أساساً على العمل السري نتيجة للأوضاع الأمنية الصعبة القائمة في حينه. وقد أخفقوا في تطوير وتحرير أنفسهم ومؤسساتهم لكي يخلقوا نظاماً سياسياً مختلفاً بعد استلامهم الحكم، بل العكس هو الصحيح. فقد خلقوا أنظمة سياسية مغلقة وقاسية أجبرت عامة الناس على الترحم على أيام زمان وليبرالية وإنسانية السجون القديمة مقارنة بالسجون القومية(٧).

ثالثاً: غياب المرونة في التعامل مع متطلبات المجتمع والمتغيرات الدولية

إن اهتمام الحركات القومية الكلي والشامل بالنضال السياسي، والانغماس في العمل اليومي الميداني، ومقارعة الهيمنة الاستعمارية الأجنبية، ومحاولة إبراز الذات بعد قرون من الانكفاء والانحطاط، كان هذا معناه كله الانغلاق داخلياً إلى حد كبير، وتأجيل التعامل مع المتطلبات البعيدة المدى للواقع المحلي، وفي الوقت نفسه، الانفتاح المسؤول والمتحرر مع المتغيرات العالمية. كما أن غياب البعد النظري اللازم، وعدم وجود الإرادة السياسية للتعامل مع مشاكل معقدة ولكن ضرورية تواجه المواطن العربي يومياً، والانبهار بالماضي على حساب المستقبل، هذه الأمور أدت إلى تراكم المشاكل وتعقيدها. كذلك أيضاً، فإن النفور من مواجهة الأمور الحياتية اليومية للمواطن وحلها بشكل أساسي أدت إلى إخلاء الساحة للغير في الأيام اللاحقة، وإلى تباعد قطاعات واسعة من الجماهير عن الفكر القومي، لا لسبب، إلا لأنه لم تكن هناك محاولات جادة وعقلانية لطرح الشعارات والبرامج في حينه واتخاذ الخطوات الجريئة والبرامج المناسبة لمعالجة الأمور عندما كانت

---

(٧) عزيز الحاج، «عن تعذيب المعتقلين الشيوعيين في العهد الملكي في العراق،» **الملف العراقي**، العدد ٦٧ (تموز/يوليو ١٩٩٧)، ص ٧٠.

الحركات القومية في أوجها.

تكمن أسباب الأزمة السياسية التي جابهت القومية العربية في الإخفاق في ترجمة الشعارات إلى برنامج سياسي ناجح وتحويل المشروع القومي من فكر ريادي إلى بيروقراطية الدولة. فبدلاً من التعامل من خلال الأجهزة الحزبية مع الحركات السياسية الأخرى، أصبحت العلاقات محصورة بالأجهزة الأمنية للدولة. وبدلاً من الانفتاح على حضارات العالم الأخرى، اعتمدت الدولة على أجهزة الإعلام التي تغسل ذهون الناس بكثير من الفراغ وتعطيهم الفتات عما يدور حولهم من متغيرات دولية. وبدلاً من إطلاق المجال للناس في التعبير عن مشاكلهم وحاجاتهم ومتطلباتهم من خلال مجالس حرة، على الصعيد المحلي، وعلى الصعيد المهني، وعلى الصعيد السياسي، أصبح كل هم الأجهزة الحزبية الفوز بأي انتخابات والسيطرة على إدارة النقابات والجمعيات، ومن ثم الانغماس في المزايا التي توفرها هذه المناصب، ضاربين بعرض الحائط أي تفاعل حقيقي مع الجمهور[٨].

ويسرد المفكر القومي جوزيف مغيزل بعض المسائل النموذجية التي تبين بشكل صارخ كيف أنه بعد حكم دام عدة عقود لم تستطع الحركات القومية، حالها حال غيرها من المؤسسات السياسية في بلادنا، التعامل مع أمور أساسية في المجتمع، وكيف أنها لم تأخذ المبادرة في تلمس الطريق للمتغيرات التي كانت مطلوبة، وبإلحاح، من قبل المواطنين. من هذه الأمور: موضوع المرأة وحقها في العمل والاختلاط والحقوق الأساسية من الطلاق واللباس والإرث؛ المساواة الحقيقية ما بين المواطنين في الحقوق المدنية والتوظف وتعليم اللغات القومية، بعيداً عن ما هو منصوص عنه في الدساتير المكتوبة وغير المنفذة؛ مسألة التشريع الجنائي وكيفية معاقبة المجرمين، وهل يجب العودة إلى الشريعة الإسلامية في هذه الأمور أم مجاراة التجارب الحديثة في دول العالم الأخرى، وبالذات ما هو ناجح منها؟ وهنا يقول الأستاذ مغيزل: «عصرنا يشهد ولادة ثقافة بشرية مشتركة، لا هي مسيحية فحسب ولا هي إسلامية فحسب، لا هي ماركسية فحسب ولا هي ليبرالية فحسب، لا هي روحانية فحسب ولا هي مادية فحسب، ولا هي تجريدية فحسب ولا هي تكوينية فحسب، إنها كلها ذلك معاً، إنها ثقافة الإنسان وكل إنسان، ثقافة الإنسانية وكل الإنسانية، وكل محاولة للانفصال عن هذا التيار العالمي الجارف

---

(٨) اسماعيل صبري عبد الله، «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٤٦٥ ـ ٤٨٤.

محاولة يائسة، أو مضيعة للوقت وهدر للجهود»[٩].

هنا يجب التذكير بأن الفكر القومي، وبالذات كتابات الأستاذ ميشيل عفلق، لم تغض النظر عن الإسلام ومرجعيته في المشروع الفكري والحضاري العربي، إلا أن كتابات واهتمامات الاستاذ عفلق عن دور الإسلام في الأمة ترتكز على الإسلام الثورة، وعلى الإسلام التجربة في تاريخ العرب، أكثر من إسلام الشريعة والقانون، ومن ثم الموقف غير الواضح والمتذبذب الذي لازم الفكر القومي طوال العقود الماضية حول التعامل الفعلي والواقعي مع الدين ودور الدين في الدولة. وبهذا الصدد يقول محمد عمارة: «ان المدقق في نصوص عفلق التي تتحدث عن الإسلام، سيجد أن المدعو من الإسلام ليكون غذاء المشروع النهضوي وطاقة للبعث والنهضة هو الإسلام الثورة، الإسلام التجربة المفصحة عن عبقرية الأمة، الإسلام التراث الروحي المكون للقومية، الإسلام الحضاري المميز للأمة ونهضتها عن غيرها من الأمم والقوميات. ذلك هو الإسلام الذي يعنيه ويعتني به ويدعوه ويستدعيه عفلق كي يحتل المكانة المتميزة والمرموقة، وكي تكون له مع علوم الواقع المعاصر المرجعية في مشروع البعث لنهضة الأمة العربية. فالإسلام الإلهي ذو الجوانب الغيبية يؤمن به عفلق لكنه لا يستدعيه مرجعاً، والإسلام الشريعة والقانون لا يؤمن عفلق بضرورته إطاراً حاكماً للدولة القومية التي يدعو إليها، وإنما هو يتبنى علمانية الدولة فيحررها من «قانون الإسلام»، في حين أنه رفض علمانية القومية التي تحررها من «تراث الإسلام»»[١٠].

لماذا التقصير في طرح هذه الأمور الأساسية أثناء فترة المد القومي؟ لا جدال في أن هذه الأمور قد تم تجاهلها والتعمد في عدم التداول بها بشكل صريح ومباشر في العقود السابقة. وخير مثال على ذلك هو أن جميع الطروحات التي ذكرها مغيزل لا تزال معنا اليوم، وبشكل صارخ. فهي جزء من المعاناة التي يعيشها المواطنون من دون حل، وإن وجد الحل، فهو مبتور ومفروض قسراً نظراً إلى فراغ الساحة من المسؤولين الذين يستطيعون مناقشة هكذا أمور بجرأة وحرية ومسؤولية. وإن تمت المناقشة، كما جرت في مصر مؤخراً، فإن مصير المفكرين القتل أو التشريد، هذا في الوقت الذي تستمر فيه السلطات الحاكمة في تبني سياسة الحياد السلبي.

---

(٩) جوزيف مغيزل، «الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ٢٦ (نيسان/ابريل ١٩٨١)، ص ١٠١.

(١٠) انظر مراجعة لكتاب: محمد عمارة، «التيار القومي الإسلامي،» في جريدة: **الحياة**، ٣/٣/١٩٩٧.

من الواضح أن الدور الذي ارتأته الحركات القومية للمثقف في حينه كان دوراً إعلامياً ضجيجياً، بدلاً من أن يكون دوراً مؤثراً وفعالاً في عملية التغيير. صحيح أن القوميين أرادوا للمثقف أن يكون جزءاً متكاملاً في عملية التغير والتقدم، ولكن ساد الاعتقاد أن التقدم يتحقق فقط من خلال المنظور الاقتصادي وليس الاجتماعي. وبعد فترة، تم تصور أن دور المثقف هو فقط لتبرير ما يحدث، أو للمساهمة في عملية التعمية التي تقوم بها وسائل الإعلام الرسمية. بمعنى آخر، لم يكن هناك أي تصور لثقافة جادة حرة، بل تم تبني ثقافة موجهة غير عقلانية. لهذه الأسباب جميعها كانت منزلة المثقف في الحقبة القومية ناقصة مبتورة، ولم يستطع هذا المثقف لعب الدور الذي يلعبه زملاؤه في الدول الأخرى.

هذا النوع من التصور صاحبته عملية استغلالية بشعة تمت ممارستها من خلال السيطرة على وسائل العيش والتحكم فيها. فبما أن جميع وسائل الثقافة والتعليم والنشر والإعلام كانت ولا تزال بشكل أو بآخر محتكرة من قبل أجهزة الدولة، فمعنى ذلك أن الذين لا يأتمرون بأوامر الدولة، أو بالأحرى، أجهزتها البيروقراطية، هم معرضون إما إلى التقوقع في الغيبيات، أو التعرض للتخشب والتحجر، أو اللجوء إلى القبيلة والطائفة، أو الهروب إلى الخارج[١١].

إن غياب المناقشة الحرة على صعيد المجتمع برمته، كان معناه فعلياً تجميد التطور الذاتي للحركات القومية نفسها، في وقت اشتدت فيه الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في البلاد بعد الحروب والنكبات والكوارث، وبعد التدخل المستمر وغير المتوقف للقوى الأجنبية في الشؤون الداخلية لبلادنا، مستغلة بذلك الضعف والوهن الذي لحق بالمجتمعات العربية في العقود الماضية.

رابعاً: غياب الصراحة وعدم الاعتراف بالخطأ

تكمن إحدى المشكلات الكبرى للتجربة القومية العربية في عدم تمكنها من تشخيص مشكلاتها الذاتية بشكل موضوعي وجريء، والتعامل مع هذه الأخطاء والنكسات من خلال الاعتراف العلني بالأخطاء ومحاسبة المسؤولين، وأخيراً تبني سياسة جديدة واقعية ومرنة تعكس مصالح الأمة من ناحية، والواقع المحلي والاقليمي والدولي من ناحية أخرى. إن الاستمرار خلال العقود الثلاثة الماضية في

---

(١١) عبد الرحمن منيف، **الديمقراطية أولاً... الديمقراطية دائماً** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٤٢.

النمط نفسه من السياسة والحكم والإعلام والفكر ورفض التعامل بجدية وصراحة جريئة مع الأخطاء والنكسات، قد أدى إلى تراجع كل ما تمت المطالبة به سابقاً، بل أكثر من ذلك، أدى إلى قيام حركات وأفكار وأخلاق على عكس ما كان يراد تغييره والإحلال به.

وفي هذا الصدد يذكر الكاتب علي حرب: «كيف أن الحرية تتراجع مع كثرة المطالبة بها، وكيف أن السعي إلى النهوض يترجم تقهقراً، وكيف أن المنادة بالتنوير العقلي تفضي إلى انتعاش الفكر الغيبي واللاهوتي، وكيف أن مقاومة الغزو الثقافي تؤول إلى زيادة التبعية إلى الغرب». وهو يلاحظ أنه «حيث ازدهرت مهنة المثقف الداعية تراجعت الأوضاع إلى الوراء خصوصاً على صعيد الحريات». ثم يستنتج: «لعل هذا ما يفسر لنا كيف أنه حيث عملت النخب على توعية الجماهير ازدادت هذه تبعية وهامشية، أو جهلاً وتعصباً؛ وكيف أنه حيث تشكلت أنظمة سياسية على يد النخب أو باسمها كانت هي الأسوأ أو على الأقل أسوأ من الأنظمة التي أقامها السياسيون المحترفون»[١٢].

إن عدم التمكن من تجاوز الأخطاء بالطريقة الحضارية التي تتم فيها في مختلف أرجاء العالم معناه ببساطة تكرار الأخطاء ذاتها أو ما يشابهها، واستمرار السير في الظلام، وانتفاء القدرة على التمييز ما بين الخطأ والصواب، وأخيراً طرح الشعارات وتبني السياسات غير الملائمة لمرحلة ما. وتزدهر التجربة القومية بالأخطاء المريرة والقاتلة، والتي بادئ ذي بدء لم يتم الاعتراف بها، ومن ثم لم تتم محاولات جادة لمعالجتها، وعلى سبيل المثال، وليس الحصر، تجربتا هزيمة ١٩٦٧ واحتلال الكويت في عام ١٩٩٠. ففي كلا التجربتين الأليمتين، على الشعب العربي وعلى الفكر القومي، لم تحدث مراجعة حقيقية وعلنية لهذين الحدثين، بل العكس هو الصحيح. فهناك من حاول ولا يزال يحاول تلبيس هاتين الكارثتين بأسماء شتى لتخفيف الوطأة، وكأن الناس لا يعون ما يجري حولهم، أو لا يعيشون المآسي التي يرتكبها السياسيون[١٣].

---

(١٢) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٥ ـ ٣٥، نقلاً عن مراجعة: صقر أبو فخر، «نقد المثقف أم موت المثقف؟» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٢٩ (شتاء ١٩٩٧)، ص ١١٧.

(١٣) محمد حسنين هيكل، «هواجس مستقبلية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٨ (شباط/فبراير ١٩٨٨)، ص ٤ ـ ١٥، وأحمد يوسف أحمد، «الحركة القومية العربية وضرورة مواجهة الذات،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٨ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٥٦ ـ ٦٣.

خلاصة

إن الواقع العربي الحالي لا يدعو إلى التفاؤل، ولا حتى إلى الاطمئنان. فقد سئم المواطن العربي القول إنه قد وصلنا إلى الحضيض، وإنه لا يمكن أن يكون هناك وضع أسوأ مما هو عليه اليوم. فتجربة العقود الماضية تدل على أن الأيام تخبئ لنا أحداثاً مأسوية، وأن لا حدود للويلات التي يمكن أن تحل بهذه الأمة، وما الذي يحدث اليوم من مصائب ومجازر ومآسٍ ونكسات في الأراضي الفلسطينية والسودان والعراق والجزائر إلا دليل بسيط عما هو مخبأ لنا غداً، هذا اذا بقينا نتبع النهج والوسائل نفسها لمعالجة مشاكلنا اليومية والعامة.

إلا أنه في الوقت نفسه، فإن التجارب الأخيرة، إن دلت على شيء، فهي تشير بشكل حاسم إلى ضرورة التعاون من أجل إنقاذ الجزء والكل. كما أن الخبرة السياسية لمعظم الحركات السياسية، القومية منها وغير القومية، تشير إلى ضرورة التعايش ما بين الجميع من أجل نجاة الجميع. لقد أصبح من المستحيل على فئة الحكم بشكل طبيعي ومسؤول عدم التعاون مع الأحزاب والفئات السياسية والاجتماعية الأخرى في البلد الواحد. فتجاهل هذه الحقيقة معناه استمرار التخبط الذي عايشناه في العقود الماضية، ومعناه فقدان السيادة، ومعناه الضعف والوهن الاقتصادي بشكل مطلق أو مقارنة ببلدان العالم الأخرى التي سبقتنا، وهي أقل منا موارد وإمكانيات بشرية.

أما الهروب إلى الأمام، وهو الحل الذي تم طرحه بشكل متواصل ومستمر لمعالجة مشاكل البلاد والأمة، فقد نفد مفعوله وأصبح عملة للتسلية في الدواوين والصحف، بدلاً من كونه عملاً مشتركاً ناجحاً. وقد وضع أحمد الربعي إصبعه على الجرح حين كتب يقول إن القوميين «يرفعون شعار الوحدة ولكنهم لا يحركون ساكناً لحل مشكلات أقطارهم. يهربون من مواجهة قضاياهم القطرية التي يمكن حلها بالإرادة الصادقة إلى طرح قضايا الأمة الكبرى معتقدين أنهم بذلك يحلون مشكلة، وهم يزيدون مشكلة التجزئة ويعقدونها. يطرحون وحدة الأمة بلغة الشعراء الذين يتغزلون بحبيبتهم المريضة ولكنهم لا يقدمون لها الدواء»[١٤].

وقد نشأت في الأعوام الماضية مدرسة جديدة تدعو إلى إحياء الفكر القومي من خلال النقد والمراجعة الذاتية من ناحية، ومن خلال الحوار مع النفس والغير في آن واحد. على أثر ذلك انصبت الاهتمامات الرئيسية للقوميين العرب في الفترة

---

(١٤) أحمد الربعي، «التنمية... وازدواج الشخصية،» **الشرق الأوسط**، ١٢/٧/١٩٩٧.

الحالية على ثلاثة موضوعات رئيسية: **أولاً**، البحوث عن الجامعة العربية وفاعلية العمل العربي المشترك. **ثانياً**، الأبحاث عن نشأة النظام العربي ومراحل تطوره وأزماته الماضية. **ثالثاً**، استشراف مستقبل الوطن العربي مع التركيز على التجزئة والوحدة[١٥]. وما محاولة النقد الذاتي إلا خطوة أولى للولوج في الطريق الأصعب، وهو استكشاف معالم المستقبل من منظور تقدمي علماني دولي غير منغلق وغير متخوف من كل شيء أجنبي، كما هو الوضع حالياً.

وفي هذا الصدد، فقد قام مركز دراسات الوحدة العربية منذ عام ١٩٧٩ بنشر العديد من المقالات والكتب حول هذا الأمر، كما عقد مؤتمرات مهمة، وبالذات ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣ حول الموضوع نفسه. هذا ناهيك عن النشاط الذي تقوم به المنظمة العربية لحقوق الإنسان وجمعيات ومؤسسات عربية أهلية أخرى في المشرق والمغرب والمهجر من أجل الهدف نفسه، إلا أنه من الواضح أن العمل في هذا الطريق لا يزال في بدايته، وأن الفائدة المرجوة منه لا تزال محصورة في بعض النخب المثقفة، وليس في أوساط الجماهير، وأن هناك الكثير من الجهد الذي لا بد من أن يبذل من قبل جميع الأطراف المعنية، قومية كانت أو غير قومية، من أجل خلق وضع جديد تحترم فيه القوانين والمؤسسات الدستورية ويحافظ فيه على حقوق الإنسان الأساسية على الصعيد العربي بأجمعه.

إن دور الفكر القومي الحديث في المستقبل المنظور هو مصارحة الذات والتعرف على معالم المستقبل، إذ إن المهمة الأساسية للمرحلة الحالية هي الدعوة إلى خلق مجتمع عربي حديث ومعاصر بدلاً من الدخول في معارك سياسية لا تجلب إلا الويلات والدمار على الجميع دون استثناء. فالمرحلة القادمة تتطلب محاولة التوفيق ما بين الدولة والأمة، وتحديد دور ومكان كل منهما في الخريطة السياسية العربية، من دون تجاهل مقومات ومعالم أي من العنصرين. كما أن الدور الجديد للقومية العربية يتطلب التعامل عقلانياً وحضارياً مع الموزاييك الاجتماعي في الأقطار العربية والتفاعل الإيجابي مع المتغيرات العالمية والكونية، من دون خوف أو تعقيد. وهذا ممكن أن يحدث من خلال الاعتماد على الذات، والمصارحة مع النفس، والقبول والعمل بالديمقراطية والتعددية.

---

(١٥) السيد يسين، **الوعي القومي المعاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١)، ص ٢٠٤.

تعقيب (١)

مصطفى الحسيني

قرأت ما كتبه د. وليد خدوري. قرأت تلك «المراجعة النقدية» باهتمام، خصوصاً أنها تتناول تلك العلاقة الموجودة أو المفقودة بين القومية العربية والديمقراطية.

وقد أصاب خدوري عندما نظر إلى موضوعه من خلال الحركات الرئيسية الثلاث: البعث وحركة القوميين العرب والناصرية. فهذا قد يعني أنه رجّح التعامل مع الوقائع والممارسات على التعامل مع الأفكار والأطروحات.

وحيث إني لا أحمل آراء نهائية في أي شيء أو حول أي شيء، وأن قصارى ما عندي دائماً حيال ما يعرض لي من مسائل أو موضوعات هو أسئلة وتساؤلات، فإنه وعلى رغم أن ما كلفت به هو التعقيب، فلن أعقب على ما عرضه وليد خدوري على أي نحو من مناحي التعقيب، لأن هذا يحمل شبهة أنني سأضع آراء لي مقابل آرائه، وأنا، ليست عندي آراء نهائية. سأعتصم بالتساؤلات، وسأتساءل، أو سأدعوكم إلى التساؤل معي عن تباين الأصول والمنابع والخلفيات لحركات القومية العربية الثلاث: البعث وحركة القوميين العرب والحركة الناصرية أو التيار الناصري أو ما شئت لتلك الأخيرة من تسميات، فهي تبدو عصية على التسمية.

مما نعرفه عن تاريخ حزب البعث العربي الاشتراكي أنه كان حصيلة الحزب الاشتراكي (في سوريا) وحزب البعث العربي (الذي نشأ في سوريا).

هل كان أحد هذين المكونين: حزب البعث العربي حزباً يحمل ايديولوجية الحركة القومية العربية التي نشأت في بدايات هذا القرن؟ تلك الايديولوجيا التي تراكمت وتشكلت ـ ولا أقول تبلورت (هل تبلورت أبداً؟) ـ في فكر رواد تيار،

أبرزهم ـ دون ترتيب ـ ساطع الحصري وزكي الآرسوزي وقسطنطين زريق وجورج انطونيوس وغيرهم؟

هل كان تملك الايديولوجيا هو رد المثقفين العلمانيين في بلاد الشام على كل من الاتجاه نحو «التتريك» الذي كان يتنامى في أوساط النخبة الحاكمة أو المعارضة في الدولة العثمانية في عقودها الأخيرة، والاتجاه الآخر المتنامي أيضاً بين تيار عريض من نخب شعوب تلك الدولة والذي عرف بعنوان الجامعة الإسلامية؟ التيار الذي عبر عنه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما؟

والمكون الثاني لحزب البعث العربي الاشتراكي، الحزب الاشتراكي (في سوريا)، هل كان رد الريف السوري على المدينة التجارية؟ هل كان رد الفلاحين على الريعية التي ميزت الاقتصاد الزراعي: تلك الريعية التي تحالف في اقتسام ثمارها كل من الملاك المقطعين والبيروقراطية الأولية التي كانت تدير شؤون ولايات الدولة العثمانية؟ هل كان ذلك الحزب تعبيراً عن موقف الفئات الاجتماعية الأفقر، الأفقر في مجتمع تبدو فيه منازع إلى التحديث والرسملة؟

الحركة الثانية من حيث تاريخ النشأة هي حركة القوميين العرب. في منطوق الحركة نفسها انها أتت رداً على هزيمتنا أمام الحركة الصهيونية في عام ١٩٤٨، والتي سميناها «النكبة».

إلى أي حد يصلح رد الفعل والحركة التي قامت لتعبر عنه إطاراً لمشروع قومي؟ وأي نوع من الأفق تفتحه حركة تقوم بسبب مسألة واحدة وتقصر برامجها على تلك المسألة الواحدة؟ وتعتبر المستقبل كله مرهوناً بهذه المسألة الواحدة؟

الحركة الناصرية ذات منشأ معقد، يصعب أن ننسب نشوءها إلى أي تصور قومي عربي، إلى أي نزوع قومي عربي. كان منشؤها مصرياً بحتاً، داخلياً النظام الملكي وما يرتبط به، وخارجياً الاحتلال البريطاني.

هل كانت حركة صاغتها، أو صاغت رؤيتها القومية أو دعواها القومية أحداث لم تكن في كثير من الأحيان من فعلها، بل أتت رغماً عنها في الغالب؟ هل هناك معنى لذلك التشابه الشديد، داخلياً أولاً، ثم إقليمياً (ولا أقول قومياً) ثانياً، بين المشروع الناصري عندما بدأت معالمه تتضح (بالتراكم أكثر منها بالتخطيط ـ فيما أظن) وبين مشروع محمد علي في مصر في مطلع القرن السابق؟

ألا تدعونا هذه التساؤلات إلى التساؤل على نحو آخر: هل كانت لنا حقاً حركة قومية عربية؟

أمسك د. خدوري بخيط آخر، سأسميه خيط «الجفوة» بين هذه الحركات القومية العربية وبين الواقع الذي منه أتت، وفيه عاشت، ومعه تعاملت، والذي تحاول تغييره ليتطابق مع مثال تتصوره وتتحدث عنه: الوحدة القومية العربية.

هل اقتصرت تلك الجفوة على القصور عن رؤية التفاصيل؟ أم انها قصرت عن رؤية وقائع أساسية: إن الأرض اعتبرتها تلك الحركات القومية العربية الثلاث، لا يسكنها العرب وحدهم، إنما لهم شركاء آخرون، لهم الحق نفسه في الانتساب إلى ما ينتسبون إليه من تلك الأرض؟

هل رأت تلك الحركات القومية العربية الأكراد والقومية الكردية، والبربر والقومية البربرية أو الأمازيغية؟ وهل رأت إفريقية السودان واعتبرت أن لها الشرعية ذاتها التي لعروبتها؟

هل هذه مجرد «أقليات» تعيش في الوطن العربي؟ لا أظن، فالأقليات بالمعنى المعروف والمتعارف عليه تعيش داخله تتخلله، تتواصل بين خلاياه وتنتشر أو تتوصل فيه. أما الأكراد والبربر والأفارقة في السودان، فإنهم في واقع الأمر يعيشون ليس فقط على أرضهم التي يشكلون فيها أغلبيات غالبة، إنما أيضاً لهم تاريخهم وثقافتهم... الخ.

أليست مفارقة الحركة القومية العربية بمجملها أنها بينما تفاخرت بصلاح الدين الأيوبي أنكرت الأكراد واضطهدتهم واعتبرت دعواهم بالتمايز القومي خيانة وانفصالية وشعوبية... إلى آخر ما سمعنا من مصطلحات ونعوت؟

هل استطاعت الحركات القومية العربية الثلاث المذكورة وغيرها أن ترى التخلخل السكاني في تخوم وطنها مع القوميات الأخرى وأن تستطلع أثره في دعاواها بوطن عربي واحد؟ هل لاحظت الانقطاع السكاني الذي فرضته تلك الصحاري الشاسعة التي تتخلل مساحة الوطن العربي من شرقه إلى غربه؟

لماذا لم تستطع تلك الحركات القومية العربية الثلاث أن ترى الواقع؟ ألا يتصل هذا بمسألة الديمقراطية؟ أليس مجافاة للديمقراطية أخذ المسائل بكلياتها وعموميتها والسعي إلى تأخيرها من أعلى عن طريق سلطة الدولة؟

تعقيب (٢)

خالد المبارك

أدركت عند مطالعتي البحث العميق الجاد الذي قدمه د. وليد خدوري أنني على اتفاق تام مع الأفكار الأساسية التي أوردها. وهناك توافق يدخل في باب «وقع الحافر على الحافر» بين كلماته وبين بعض ما سبق أن كتبت حول هذا الموضوع. وأبادر فأقول إن مثل هذا البحث جدير بالإشادة وكاتبه جدير بأن نشد على يده، فقد تحلى بجرأة فكرية وتناول بالتحليل الموضوعي بعض «المحرمات» و«الممنوعات» في الفكر السياسي العربي المعاصر. وبما أنني أتفق مع الباحث الجليل في آرائه فإن ملاحظاتي التالية لن تكون سوى هوامش إضافية حول بعض النقاط التي أوردها، وتدخل هذه الهوامش في تأكيد مقومات هذا البحث الممتاز، لا في نقضها.

الهامش الأول يتعلق بعدم الوضوح النظري. لقد أفضى الوهن النظري إلى الارتجال عند التنفيذ والتطبيق، أي التقلب من موقف إلى موقف والتجريب أثناء السير والعمل.

ولعل أسوأ ما نتج من ذلك هو الانحراف غير المدروس الذي حدث في مرحلة النضال من أجل الاستقلال والتحرر الوطني. فقد تعاطفت الحركات «الوطنية» في فلسطين والعراق ومصر (على سبيل المثال) مع النازية والفاشية. ونحن لا نتحدث عن الثلاثينيات والأربعينيات... وهو تعاطف مبني على معلومات غير مكتملة لأن عنصرية النازيين تشمل العرب أيضاً. الذي يهمنا أيضاً هو أن فظاعة أساليب القهر الفاشية والنازية ربما تركت بصماتها على الحركات القومية العربية، وذلك في الطريقة التي أبيد بها المعارضون (في الوطن العربي) واستحداث أساليب التعذيب والإذلال اللاإنسانية لإخضاع الشعب. وهناك سجل موثق يؤكد أن الحرب الباردة أثرت أيضاً في الحركات القومية العربية. فقد أرسلت

بعض الأنظمة وفوداً إلى الاتحاد السوفياتي السابق لدراسة وسائل السيطرة على الشعب في أماكن السكن والعمل. ثمة حاجة لمزيد من الدراسات حول التأثير الفاشي والنازي والشيوعي في الحركات القومية العربية بمختلف ظلالها وأسمائها.

أورد الباحث أن الحركات القومية العربية أخفقت في تكوين نظام نموذجي يحتذى على رغم أن الفرصة أتيحت لها في غير بلد عربي. وبوسعنا أن نضيف إلى ذلك القول بأن النظم القومية ساهمت في إجهاض التجارب الديمقراطية حيثما ازدهرت. وأفضل مثل لذلك الديمقراطية في السودان التي كان خطر الانقلابات يحدق بها على الدوام من الدول التي تحكمها الحركات القومية، بداية بانقلاب النميري عام ١٩٦٩ حتى المحاولات التي لم تنجح في التسعينيات. أورد الباحث مثالين لمحاولات التحديث التي أجهضت هما محاولات محمد علي باشا والملك فيصل الأول في العراق. ويحق لنا أن نتساءل: ألا يعني ذلك أن الرفض الكامل لكل الأطر والهياكل التقليدية خطأ. لدينا في بريطانيا تعايش بين القرون الوسطى وعصر الانترنت. في الجامعات والحياة السياسية والعامة نجد مجلس اللوردات والأرستقراطية ومجلس العموم والصناعة الحديثة وعمالها. وقد يقودنا ذلك إلى استكشاف جذور الديمقراطية العربية والارتكاز عليها وتطويرها وتحديثها. فكرة «الديوانية» في الخليج العربي على سبيل المثال رائعة، إذا نظمت في إطار حديث ووضعت لها اللوائح والسلطات، فإنها قد تجد قبولاً أكثر من الأشكال الجديدة تماماً على الثقافة. وقد تناول البحث أيضاً مسألة الأقليات وأخطاء الحركات والأحزاب القومية إزاءها.

أضيف هنا مثلاً من السودان. ان بعض القوميين يتعاطف مع النظام في السودان بمواجهة الجنوبيين. لماذا؟ الجنوبيون يطالبون بحقوق أولية. لهم لغات قديمة وأديان قديمة عريقة وهم يتمسكون بها ويفخرون بها. فما الخطأ في ذلك؟ يحق لنا نحن في الشمال أن نفاخر باللغة العربية، والثقافة الإسلامية والدماء العربية، ولكن لا يجوز أن ندعو للتعريب الإجباري والأسلمة الإجبارية للجنوبيين. سياسة النظام الحالي هي تشريد الجنوبيين وتشتيتهم في الشمال وفي الدول المجاورة وحل المشكلة حلاً نهائياً بهذه الطريقة. وبعض القوميين يؤيدونها كما أيدوا قهر الأكراد وغيرهم. وهذا موقف خاطئ.

أورد الباحث أن معاداة القوميين للحركات الإسلامية أثرت سلباً في النمو السياسي في المنطقة. فإن إدانة الأساليب البربرية التي استخدمت لمواجهة الحركات الدينية وغيرها شيء، واتخاذ ذلك ذريعة للدعوة لـ «مصالحة» بين القوميين

والإسلاميين شيء آخر تماماً. وهناك الآن دعوة نشطة لمصالحة كهذه.

الحركات الإسلامية المتطرفة تناهض التحديث وتقف في وجه أكبر مهمة تواجه البلدان العربية وهي: استيعاب وهضم مقومات الحضارة الإنسانية الحديثة وتكوين مؤسسات راسخة متينة لا تهتز بغياب الأفراد. تدّعي حركات التطرف أن دستورها هو القرآن ولا يحق لمسلم أن يجادل القرآن، أي أنهم يفترضون إلغاء كل رأي مغاير بحجة أن الآخرين يمثلون رأي البشر في مواجهة كلمة الحق. وهذا منطق ينفي أساس التعددية التي تفترض أن التوجهات السياسية هي اجتهادات بشر يحق للبشر التصدي لها بالنقد والتقويم.

المناقشـــات

١ ـ برهان غليون

لا أريد أن أستبق النقاش، أريد فقط أن أضع محاور لتوجيه النقاش وبخاصة أن الأسئلة كانت كثيرة جداً. وهي أسئلة تعبر عن روح نقدية لأناس كانوا في الحركات القومية أو كانوا قريبين جداً من هذه الحركات. وإذا أردنا أن يكون نقاشنا معمقاً جداً، فمن المفيد أن نركز على السؤال التالي: إذا كانت الحركات القومية العربية حركات غير ديمقراطية، فلماذا صارت كذلك؟ لماذا كانت غير ديمقراطية؟ ثم هل كانت ديمقراطية ثم تحولت بعد نشأتها إلى حركات لا تمارس الديمقراطية؟ مثلاً كان دستور حزب البعث عند تأسيسه دستوراً ليبرالياً، يؤكد على الحياة البرلمانية والانتخابات الحرة إلى آخره. لماذا حصل التحول؟ السؤال الرئيسي هو هذا. الإجابات التي خرجت من الورقة والتعقيبات يمكن إجمالها في خمس. وإذا سمحت لنفسي أن أختصر وأختزل ما قاله د. وليد خدوري: الجواب الأول هو أنه كانت الحركات القومية غير ديمقراطية لأن الممارسة التاريخية والسياسية دفعتها لأن تكون كذلك. والمقصود بظروف الممارسة أولويات العمل الوطني. فقد كانت أولويات دول خارجة من الاستعمار إعادة الاعتبار للهوية، إعادة الاعتبار لكرامة الشعب، إعادة الاعتبار للثقافة المحلية، هذه التوجهات غلبت على رؤية الحركات القومية وجعلتها تقلل من أهمية الأهداف الديمقراطية. هذه نقطة **أساسية** ركز عليها د. وليد. نقطة **ثانية** مهمة كسبب من أسباب عدم تطور التوجه الديمقراطي عند الحركات القومية هي إخفاق هذه الحركات في إقامة نظام اقتصادي ثابت ومستقر وناجح. هذه النقطة أتصور أنها مهمة لأنها تعني العجز عن بناء دولة حديثة، بمعنى دولة مؤسسات. فقد بقيت السلطة التي ظهرت تحت قيادة حركات قومية سلطة شخصية. الحركات القومية الحاكمة عملت على تشخصن السلطة ولم تعمل على بناء المؤسسات. النقطة **الثالثة** هي وجود نزاعات وخلافات

كثيرة بين هذه الحركات. هذه نقاط أثارتها لدي ورقة الأستاذ وليد.

النقطة **الرابعة**، ما هي فعلاً العلاقة بين السلطة والمثقفين الذين من المفروض أن يغذوا الحركات السياسية بأفكار، بآراء، بروح مراجعة؟ العلاقة مع المثقفين كانت سلبية جداً في الواقع، وانتهت بطرد المثقفين كلياً من السياسة. النقطة **الخامسة** التي تم التركيز عليها كانت حول فكرة سياسة الثقافة أو الثقافة السياسية التي كانت سائدة في هذه الحركات والتي كانت معتمدة على الانغلاق، عدم المرونة، عدم الإيمان بالمشاركة وبالتعددية، إلى آخره. كل هذه الأفكار في تصوري أساسية في تفسير لماذا لم تنجح الحركات القومية بتحقيق تحول ديمقراطي.

الفكرة **الثانية** التي تكلم حولها الأستاذ مصطفى الحسيني، تبدو لي مهمة جداً، كرؤية محورية في التفكير في قضية الديمقراطية. هو يقول: ماذا لو فكرنا أن كل فكرة الحركة القومية أصلاً هي غطاء لممارسة صعود نخبة جديدة نحو السلطة واحتكار مكاسب هذه السلطة؟ وبالتالي كل خطاب القومية هو كلام فارغ في خدمة هذا الهدف، أي بمعنى آخر لم يكن هناك حركة قومية عربية فعلاً تفكر في الديمقراطية أو في غير الديمقراطية، وإنما كان هناك صعود لطبقات تستخدم القومية العربية لتخدم مصالحها الخاصة. وهذا الصعود يحتاج إلى دكتاتورية ولا يحتاج إلى الديمقراطية. في تصوري هذه فكرة مهمة لتحليل «طبقي» اجتماعي. هناك مصالح اجتماعية للفئات الصاعدة تمنعها أساساً من التفكير، بالرغم من الايديولوجيا التي تتبناها، في الموضوع الديمقراطي. هذا محور مهم في الموضوع.

الفكرة **الثالثة** والتي تستحق أيضاً التفكير ومهمة في تصوري هي فكرة الأستاذ خليل هندي. ويقول العكس تماماً تقريباً مما قاله مصطفى. المشكلة ليست قائمة في بنية الطبقة وإنما في بنية الفكر القومي. ليس الفكر القومي العربي فقط، وإنما الفكرة القومية في حد ذاتها. فهي مبنية على أساس رفض الديمقراطية، والتاريخ فيه شواهد. القومية لا تفكر في الحريات الفردية بقدر ما تفكر في موقف الجماعة من الآخرين. لذلك في الفكر القومي كره للآخرين، عدم اعتراف بالتعددية؛ فيه عدم اعتراف بالوضع الاجتماعي للآخرين. هل هذا الطرح صحيح؟ هذا مطروح للنقاش. هل الفكر القومي، بصرف النظر عن كونه عربياً أو لا، يحتمل من داخله الديمقراطية، يحتمل فكرة الديمقراطية والتعددية؟

الفكرة **الرابعة** حول مجموعة التساؤلات التي طرحها الأستاذ خالد المبارك. في تصوري هي تركيز على أنه يمكن أن يكون هناك انحراف بالفكرة، يمكن أن يكون هناك عدم شعور بالمهمة، يمكن أن يكون هناك عدم اعتراف بالهدف

الرئيسي للجماعات الليبرالية في نظام الحضارة العالمية. لكن أتصور أن محور التفكير بممارسة الحركة القومية، محور التفكير بالمصالح الاجتماعية التي كانت وراء الحركات القومية، محور التفكير في بنية الفكر القومي ككل بصرف النظر عن كونه عربياً أو لا، هو مهمتنا. والآن كي يكون النقاش أكثر موضوعية، وحتى لا يظل يدور من حولنا نحن العرب، علينا أن نفكر بأمرين: الأمر **الأول** لم تكن الحركات القومية العربية في تلك الفترة التي نتحدث عنها هي الحركات الوحيدة في العالم غير الديمقراطية. الحركات التي صعدت في الخمسينيات والستينيات الماركسية والقومية وغيرها جميعاً التي سيطرت على المناخ السياسي كانت غير ديمقراطية. وهذا يطرح سؤالاً حول أن الموضوع يتجاوز القوميين العرب. وأكثر من ذلك هي النقطة **الثانية**، فليست البلدان العربية هي الوحيدة التي مرت في هذه الفترة بمرحلة سيطرت فيها على الأحزاب فكرة نفي الديمقراطية والتركيز على أهداف أكثر ارتباطاً بالعدالة الاجتماعية، أكثر ارتباطاً بمسألة الهوية، مسألة الامبريالية إلى آخره. في العالم كله، من أفريقيا إلى آسيا إلى أمريكا اللاتينية وروسيا، أي في جميع تلك المناطق التي كانت فيها الأوضاع قريبة من أوضاع الوطن العربي، الأفكار والقيم التي سيطرت هي قيم التحويل الاجتماعي عن طريق تغيير العلاقات الطبقية، تغيير النظام السياسي. وكان هناك اعتبار أن النظام الليبرالي الديمقراطي لا يفيد في التغيير وإنما هو عقبة أمام التغيير، وأن التغيير يفترض تحطيم دكتاتورية الطبقة البرجوازية. هذا الفكر أيضاً لم يكن خصوصية عربية وإنما كان فكراً عالمياً شاركت فيه النخب العربية مع غيرها من النخب العالمية. كل هذه النقاط حري بنا أن نتناولها بالمناقشة.

٢ ـ نادية الشاذلي

أتحدث عن التيار القومي الذي هو أشمل وأعم ويضم الأحزاب القومية والتجمعات والنوادي والشخصيات، إضافة إلى القادة والحكام الذين حكموا في السابق، وبعضهم ما يزال في سلطة غير دولة عربية.

هذا التيار ما يزال نشطاً وفعالاً على ساحة السياسة العربية، ومنذ سنوات طويلة وهو يدخل، أو يدعو إلى تحالفات مع قوى وطنية ـ يسارية ومعتدلة ـ تحدد ماهيته وسماته كسياسة معاشة بعض الأهداف المشتركة مع القوى الأخرى، إلا أن كل أطرافه، أحزاباً أو تجمعات أو شخصيات مستقلة، تدعو إلى الوحدة العربية وتحرير فلسطين كقضيتين مركزيتين التزمت بهما ودخلت في صراعات ـ دموية أو سلمية ـ في خلال تحالفاتها أو عملها السري، بسبب غياب الديمقراطية. إلا أن

الكثير من تلك الحركات القومية تسلمت السلطة منذ مجيء عبد الناصر. . . ثم في الجزائر وليبيا واليمن، وخصوصاً تسلم حزب البعث العربي الاشتراكي السلطة في العراق وسوريا منذ عام ١٩٦٣ وحتى الآن باسم «الثورة القومية العربية» من أجل تحقيق الوحدة العربية، ومن أجل الحرية والاشتراكية.

وإذا نظرنا إلى الواقع الحالي نرى أن الأحزاب القومية والقادة والحكام القوميين العرب لم يحققوا الوحدة، وتخلفوا عن الاشتراكية، سواء أكانت اشتراكية قومية أو علمية. والأوضح في تخلي هذه الأحزاب حرمانها الحرية وضربها الديمقراطية واتباع سياسة توتاليتارية في جميع مناحي الحياة. فكيف تتحقق الأهداف القومية في غياب الديمقراطية، وحرمان الشعب من حرياته، وهو القاعدة الأولى في كل تغيير، أو تحقيق أي هدف مشترك؟

ألا يقودنا هذا الواقع إلى أن إخفاق التيار القومي وهيمنته المطلقة على الأوضاع السياسية في بعض البلدان العربية، أثرا في تخلف المنطقة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وجعل هذه المنطقة ساحة صراعات إقليمية ودولية؟ وبسبب تخبط أطراف هذا التيار في سياسات غير واقعية، جعلت الدكتاتورية سمة ملازمة لهذه الحركة القومية، وهو ما ترفضه الوقائع في هذا العصر، ومثالاً غير مشجع ليقتدى به في الدول التي تحكمها العائلات والأسر أو المشايخ أو الملوك.

وفي الختام أقول: أوافق على أغلب ما طرحه د. وليد خدوري والآخرون، ولكني لا أشاركه في نظرته المتشائمة.

٣ ـ مبدر الويس

أشكر د. وليد خدوري على الورقة القيمة في ما يتعلق بدور الديمقراطية في الفكر القومي التي تناولت ظرفاً تاريخياً يمتد إلى قرن من الزمن. ولذلك فإن الورقة لا تكفي لتغطية هذه الفترة الزمنية. من الواضح أن هناك نقطة مهمة هي أن الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ لدى شعوب متخلفة، هذه وجهة نظري. والاستثناء لهذه القاعدة هو الهند. والسبب في تقديري هو أن الهند استعمرت قرنين من الزمن من قبل بريطانيا، واستطاعت بريطانيا أن تؤسس وتقيم مؤسسات دستورية وقانونية في الهند، لذلك التزم الشعب الهندي بهذه المؤسسات الدستورية التي أصبحت قاعدة عامة في حكم الهند في ذلك الزمن.

النقطة الأخرى، أزمة الديمقراطية ليست متوقفة على الفكر القومي فقط. الديمقراطية التي يناقشها الآن المتحدثون هي الديمقراطية الغربية، إفرازات النظام

الرأسمالي. وهي فلسفة جان جاك روسو ومنتسكيو في فرنسا ولوك في بريطانيا، وهذه الديمقراطية لم تظهر بشكل واضح إلا في عصر النهضة، منذ قرنين من الزمن. الأزمة لا تشمل فقط الفكر القومي بالنسبة للديمقراطية؛ الأزمة تشمل الفكر الماركسي في الديمقراطية، وتشمل أيضاً الحركات الإسلامية. فإذا كانت الحركات الإسلامية والإسلاميون لن يكونوا ديمقراطيين، والقوميون لن يكونوا ديمقراطيين، والماركسيون لن يكونوا ديمقراطيين، وهذا هو الشعب العربي، فمن أين تأتي الديمقراطية؟

السؤال الذي أطرحه الآن هو ان الفكر القومي ليس معادياً للديمقراطية كما يرى البعض. الفكر القومي ليست لديه نظرية متكاملة محددة من الألف إلى الياء تشمل كذا وكذا. الفكر القومي الذي أتى به عبد الناصر في عام ١٩٥٢ وبدأ من عام ١٩٥٤ عبارة عن برنامج عمل وضعته ثورة ١٩٥٢ وسارت عليه هذه الثورة. وبالتالي أهم البرامج التي وضعتها ثورة يوليو، في تقديري، هو بناء دولة عربية واحدة وليس التغيير الاجتماعي هو الهدف الأول أو تحرير فلسطين. لذلك فإن البرنامج الذي وضعه عبد الناصر والذي لا يزال هو المشروع القومي الذي يناضل من أجله القوميون، هو بناء دولة عربية واحدة على أسس ديمقراطية. هذا المشروع بالرغم من اختفاء ثورة يوليو، وبالرغم من وجود بعض الأحزاب القومية، لا يزال هذا المشروع كامناً ولم يظهر إلى الوجود بسبب الهيمنة الإسرائيلية على الوطن العربي. الفكر القومي خفت لا لأن هناك عجزاً في الفكر القومي، وإنما لأن هناك نظماً عربية عميلة كانت مرتبطة بالمصالح الإسرائيلية والأمريكية. هذه الهيمنة الأجنبية على البلدان العربية أدت إلى خفوت كل شيء جميل في الوطن العربي. أدت إلى إلغاء الاستقلال بشكل عام. أدت إلى فقدان الإرادة السياسية. أدت إلى هيمنة المصالح الاقتصادية في البلدان العربية النفطية وغير النفطية. وبسبب المصالح الاقتصادية سادت الهيمنة الاقتصادية. أيام الاتحاد السوفياتي كان هناك نوع من التوازن. كانت البلدان العربية تملك قليلاً من الاستقلال أو بعض الاستقلال في وجود قطر منافس للولايات المتحدة الأمريكية. بعد زوال الاتحاد السوفياتي والفكر الماركسي، الفكر الاشتراكي، سادت الهيمنة الأمريكية على الوطن العربي بشكل خاص مع نفوذ الإسرائيليين. وبالتالي اختفى كل فكر، وليس الفكر القومي فقط، وإنما كل فكر سليم وجيد. والديمقراطية التي نناقشها اليوم هي الديمقراطية الأمريكية أو الديمقراطية الليبرالية عند البريطانيين. هذا الفكر هو اليوم الفكر السائد ومن يشذ عن هذا الفكر يعتبر أنه غير ديمقراطي؛ الإرادية التي قالها بعض الإخوان عن أن الفكر القومي فيه إرادة. الفكر القومي ليس فيه شيء محدد عن

الإرادة وغير الإرادة. الفكر القومي اليوم تمثله بعض القوى التي أساءت للفكر القومي الحقيقي. الفكر القومي الحقيقي هو فكر إنساني، فكر معاد للعنصرية، فكر لا يصادر حقوق الأقليات، فكر يسمح بالحريات، فكر يطالب بالمساواة بين المواطنين.

أنا شخصياً أنظر إلى الشعب الكردي كأمة مجزأة، جزّأها الاستعمار كما جزّأ الأمة العربية. وأطالب بتوحيد الشعب الكردي أينما كان.

٤ ـ محمد عبد الحكيم دياب

لي بعض التعقيبات:

إن إدارة الحوار وإدارة الجلسة وآراء مجموعة المتحدثين أعطتنا انطباعاً أن هذه جلسة لتشييع العمل القومي والفكر القومي، وليست حتى جلسة تأبين. جلسة التأبين تحمل المحاسن والسلبيات، ولكن حالة التشييع هي النفي وحالة الرفض الكامل. هذا هو الانطباع الأول الذي أخذته عن الجلسة.

سوف أحاول أن أثير بعض النقاط.

النقطة **الأولى**: حول وهمية الفكر القومي. الفكر القومي ليس وهماً، كما أشير، لأنه ما دام موجوداً وما دام هناك من يعتقدون به، فإنه قد خرج عن دائرة الوهم.

النقطة **الثانية**: عداء الفكر القومي للديمقراطية. وأنا لست مع هذه المقولة على الإطلاق. لماذا؟ لأن هناك من يحكمون باسم الفكر القومي، وهناك من يعارضون أيضاً من موقع فكرهم القومي ومن التزامهم القومي وينادون بالديمقراطية ويعملون على هذا.

النقطة **الثالثة**: نفي الفكرة لفكرة أخرى. المنصة للأسف الشديد قامت على هذا المبدأ: نفي الفكر القومي من أجل لا شيء دون أن يكون هناك بديل. وأنا لا أرغب أيضاً أن ينفي القومي الأفكار الأخرى. الحادث في البلاد التي نحن فيها الآن (بريطانيا)، أنها تقدمت لأنه ليس هناك نفي من قبل تيار ما لتيار آخر، ولكن قضية التعايش وقضية الأرضية المشتركة بين التيارات لعبتا دوراً كبيراً في قضية التسويات وقضية التعايش.

النقطة **الرابعة**: هي قضية العوامل الخارجية وقضية المشروع الديمقراطي العربي، فقد أهملنا تماماً هذا الجانب. المشروع الديمقراطي العربي يغرف من أين؟

ما هو الرافد؟ ومن أي مجال من مجالات عالمنا الراهن؟ إذا نظرنا نجد وجوداً للقوى الغربية ولإسرائيل، نجد العوامل الخارجية تلعب دوراً كبيراً إلى جانب العوامل الداخلية في إجهاض أي محاولة، حتى لو كانت خالصة من دعاة الفكر القومي أو أي فكر آخر، حتى لو كانت حركة تسعى إلى اتخاذ مجرد خطوة في الاتجاه الديمقراطي في المنطقة العربية. فمن هنا قضية الأحكام المطلقة التي يلجأ إليها البعض، في اعتقادي، لن توصلنا إلى شيء. إذا كنا فعلاً ننتقد الفكر القومي، فإن ذلك من أجل أن نخرج برؤية جديدة. هذه الرؤية الجديدة تخرجنا من الحالة التي نحن فيها. وكما قال د. مبدر الويس إن الأزمة ليست قاصرة على القوميين، وليست قاصرة على الماركسيين، بل إن الأزمة تشمل كل الأحزاب العربية وعلينا فعلاً أن نجد مخرجاً، وهذا هو السؤال الكبير الذي يطرح الآن. ما هو المخرج؟

٥ ـ معن أبو نوار

أحب أن أبدأ حيث بدأ التاريخ العربي القومي. أذكر المؤتمر القومي العربي في باريس عام ١٩١٣، وحزب الاستقلال في سوريا قبل قيام الثورة العربية الكبرى، والشباب الذين قاتلوا في سبيل القومية العربية التي هي الهوية العربية، هل قاتلوا من أجل أن يكونوا عرباً أم لا؟ هل أريد أن أكون عربياً، وأن أرجع إلى الفكر الأموي، أن أعيش ذلك المجد الذي عاشه العرب الأوائل الذين خرجوا من الصحراء بملابس بسيطة، ففتحوا الأندلس ووصلوا إلى الهند وكانوا هم العرب؟ هل سنعيد هذا المجد؟ هل سنحافظ على هذه الهوية؟ ليس بالقدرة على القتال والقدرة على الفلسفة وحدهما وصلنا إلى ما وصلنا إليه. الثورة العربية الكبرى كانت من أجل الاستقلال. القومية العربية بدأت بالثورة من أجل الاستقلال، ثم المؤتمر العربي الأول ثم الثاني في القدس عام ١٩٣١، واللذان جاءا نتيجة تهديد القدس من قبل اليهود عام ١٩٢٩، وكذلك المؤتمر الإسلامي الأول الذي أعقب المؤتمر العربي الأول. وجاءت بعد ذلك الجامعة العربية. ثم بعد النكبة عام ١٩٤٨ جاءت، بعد الجامعة، دماء عربية جديدة وحركة عربية جديدة تمثلت في البعث والقوميين العرب، ثم في الثورة المصرية عام ١٩٥٢. الفرق بين الديمقراطية التي كانت قائمة بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٧، حتى في حزب البعث كانت هناك ممارسة ديمقراطية؛ كانت هناك ديمقراطية في سوريا، كانت هناك ديمقراطية في لبنان، وفي الأردن، وفي مصر، وفي العراق، وكانت هناك أحزاب. كانت المؤسسات الديمقراطية موجودة إلى حد ما حسب طبيعة

النظام الحاكم القائم بعد استقلال الوطن العربي في ذلك الوقت، وانتهت الديمقراطية ببداية عصر الانقلابات العسكرية منذ مطلع الخمسينيات.

٦ ـ كمال بيومي

يجب أن نعيب على الشعوب ما نعيبه على الحكومات، فهي كالحكومات لا تؤمن بالديمقراطية. والذين وصلوا إلى السلطة لم يشكلوا أية حكومة لديها اهتمام بالديمقراطية. وأنا أرى أن الشعب عليه عبء كبير، عليه مسؤولية أن يعلم نفسه الديمقراطية. إذا الشعوب علمت نفسها الديمقراطية تستطيع أن تجبر الحكومات بالتدريج على مدى طويل على أن تذعن وتتبنى النظم الديمقراطية. ونرى ذلك القصور في جميع حياتنا كشعوب عربية، ليس هناك تدريب أو ممارسة شعبية للديمقراطية. يجب ألا ننتظر من المؤسسات الحكومية ذلك، يجب على الشعوب أن تصنع مؤسساتها الشعبية، وتنشئ الأجيال على أساس الديمقراطية.

لدي بعض الملاحظات أود الإشارة إليها.

هناك تركيز على فشل القوميين العرب الذين نجحوا بممارسة الحكم وتحميلهم كافة النتائج السلبية لأعمالهم التي أوصلتنا إلى الواقع الذي نعيش فيه في منطقتنا العربية، دون عرض البيئة التي ترعرعوا فيها، وخلفياتهم الاجتماعية والسياسية وتطلعاتهم التي أثرت في تصرفاتهم. لقد كانت المنطقة كالمريض في دور النقاهة من فيروس الاستعمار، وجاء القوميون العرب على موجة مرحلة التخلص من الاستعمار المباشر والمدعم بالقوة العسكرية، غير مسلحين بالايديولوجيا القومية اللازمة للصراع القادم، ولا بما يضمره الاستعمار من وسائل أخرى للسيطرة غير المباشرة. فعلى رغم انتشار مبدأ الوحدة على مستوى الناس، فإن الأمية المستفحلة حالت بين الشعوب والتجاوب الواعي مع زعماء القومية العربية الأوائل، والذين كانوا بدورهم واهمين بأن المرض زال، وبأنهم سوف يبدأون حياة جديدة قوية، لكنهم أدركوا أن الاستعمار الجديد قد أمسك بتلابيبهم. وهنا انهار إيمان من كان إيمانه ضعيفاً، ومنساير القومية وفي نفسه مرض وغرض منذ بداية الطريق وما أكثرهم، فهرولوا إلى منافعهم جارفين في طريقهم المبادئ التي قامت عليها القومية العربية. ولما كانت القوى التي قامت بالثورة ضد الحكومات السابقة في معظم الأحوال عسكرية، فقد كانت الديمقراطية آخر ما تفكر فيه. وبالتالي انتشر الفساد وضياع المسؤولية برضى وتشجيع الحكام حتى ترضى الطبقة المستفيدة الموالية وحتى تحكم السيطرة على الشعب المطحون.

وفي اعتقادي أن الديمقراطية قضية ساخنة لم تطو ولن تطوى في المستقبل المنظور بالنسبة إلى الجيل الحالي في البلدان العربية. فأمامنا طريق طويل شاق مليء بالعقبات الداخلية والخارجية. الدراسات حول هذا الموضوع تتناول عناصر شتى معقدة ومثقلة بالتاريخ الغني بأحداث المنطقة، مما يحتاج من المتصدين لهذه الدراسات إلى وقت ومجهود كبيرين، تم بذل جزء مهم منهما في المؤتمرات السنوية التي تتناول الموضوع في اكسفورد. وهنا أتناول أحد هذه العناصر الذي أؤمن بأهميته وهو الأدوات التي تعين على الممارسة والتي من دونها لا يمكن التعايش مع الديمقراطية وشق هذا الطريق الصعب في الحياة اليومية. وهذه بعض من هذه الأدوات:

١ ـ عدم التمسك بحرفية كلمة الديمقراطية التي تثير حساسية شديدة لدى قطاع كبير في الوطن العربي، وهل أن أصلها محلي أم فرضه الغرب علينا لغرض في نفسه؟ المهم في هذه القضية أنه في هذا العصر المتحرك بسرعة ولكي تتمكن الأمة العربية من النهوض ومجاراة الأمم والتكتلات الدولية المحيطة والبعيدة في عالم انكشمت فيه المسافات حتى أصبحت أقصى دولة حول الكرة الأرضية كأنها لاصقة بالحدود، فإن عليها ممارسة ما يتطلبه البقاء من مجاراة السرعة الهائلة التي تتحرك بها التكنولوجيا في جميع مجالات الحياة، حتى أصبح جلياً اليوم أن من سوف يتخلف عن الركب سوف يدفع الثمن أضعاف ما ندفعه اليوم نتيجة تقاعسنا بالأمس القريب، سوف يكون الثمن بقاءنا على الكرة الأرضية، أو نهايةً كنهاية الهنود الحمر أو الديناصورات في وقت أقل بكثير مما نتصور. المهم أن المشاركة في حركة العالم لن تتأتى بالنظم الاجتماعية والسياسية الحالية في البلدان العربية، وأن الأداة الفعالة والركيزة الأساسية لتمكين الشعوب العربية من إنقاذ نفسها من هذا المصير هما خلق بيئة صالحة لتبادل الرأي بين عناصر كل أمة كبيرها وصغيرها والمشورة ثم المشاركة، وذلك باستخدام كافة الوسائل للتغلب على معارضة الحاكمين المتوقعة.

٢ ـ الاهتمام بتطبيق الديمقراطية في كل تصرف يومي يقوم به الفرد سواء في المنزل وفي الأسرة أو العمل أو الشارع... الخ، والإيمان بأنه على رغم صعوبة ذلك في كثير من الأحوال فإن الديمقراطية في آخر المطاف تعود على الجميع بأفضل النتائج، وتتيح للجميع حياة ملؤها التشاور والمشاركة الواعية، مما يعطي الفرصة لازدهار الإمكانيات وترعرع الكفاءات.

٣ ـ احترام آدمية الآخر ورأيه مهما كان مختلفاً أو معارضاً في إطار المعاملة

بالمثل وفي إطار العدل نفسه.

٤ ـ في أية مناقشة يجب أن يترك كل طرف للآخر فسحة كافية من الوقت للتعبير عن رأيه من دون مقاطعة أو ارتكاب ما من شأنه إضاعة سياق الكلام أو تغيير اتجاه الموضوع.

٥ ـ الاستماع الجيد لما يقال واستيعابه حتى يكون الرد من الطرف الآخر المستمع عندما يحين دوره للرد، في إطار ما قيل، وليس خارجاً عن سياق المناقشة، مما يضيع الوقت والمجهود بلا طائل، ومع تكرار هذه اللقاءات غير المثمرة يزهد المناقشون في أية لقاءات أخرى، وتضيع الديمقراطية.

٦ ـ في كثير من الأحوال يجب أخذ الوقت المسموح به للمناقشة في الاعتبار، حتى تعم الفائدة باشتراك المناقشين كلهم.

٧ ـ حتى في حالة المؤتمرات التي تخاطب الصفوة المثقفة يجب أن يترك مجال للاستماع إلى رأي الرجل العادي، وتشجيع مشاركته فيها وأخذ آرائه بجدية.

٧ ـ علي خليفة الكواري

أود أن أؤكد للأستاذ محمد عبد الحكيم دياب أن غرض الندوة الوحيد هو إجراء حوار نقدي تحليلي، لظاهرة مؤثرة في حياتنا السياسية أبلغ تأثير، ألا وهي مواقف الحركات والأحزاب في البلدان العربية من الديمقراطية، والتي مع الأسف لم تكن مواقف مؤاتية لعملية التحول الديمقراطي عبر العقود الأربعة الماضية. وطرح هذه القضية للحوار يتطلب تهيئة البيئة الصحية لجميع الأطروحات كي تبرز وتعبر عن نفسها بحرية لمناقشتها. وهذا ما سعى إليه مشروع دراسات الديمقراطية عندما فكر في طرح مواقف الحركات والأحزاب في البلدان العربية من الديمقراطية ومخاوفها منها، وهذا ما نراه اليوم يتحقق بالنسبة للأحزاب القومية مثلما تحقق في العام الماضي عندما كان موضوع المؤتمر هو «الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة». فأرجو أن تتسع صدورنا للنقد، وأرجو أن يكون النقد إيجابياً بناءً، وكل رأي يطرح هنا لا يعبر إلا عن أي قائله فقط.

بعد هذه الملاحظة أرجو أن تسمحوا لي كمشارك في هذا الحوار أن أبدي رأيي الخاص:

أولاً: الفكر القومي العربي ليس هو أقل تيارات الفكر نضوجاً في البلدان العربية، بل ان العكس هو الصحيح، فالفكر القومي نسبياً نجح بطرح أفكار مثيرة

للاهتمام قد تكون هي الأكثر تقدماً، والأكثر تلبية لحاجات المجتمعات العربية، والأكثر تعبيراً عن المرحلة التاريخية، هذا إذا قيس ببقية التيارات الفكرية على الساحة العربية. وعلى الرغم من ذلك يبقى موقف الفكر القومي من الديمقراطية، ولا سيما على مستوى التطبيق، مأخذاً عليه. ويعود هذا إلى كون الفكر القومي يعبر عن مرحلة انتقالية تشوبها سمات عدم النضج السياسي ونقص الخبرة العملية في بناء الدولة. ولذلك كان غياب البعد الديمقراطي وتأكيد أهمية المشاركة السياسية الفعالة من أكثر الأبعاد التي أساءت للحركات والأحزاب العربية ولا سيما من وصل منها إلى الحكم. ولذلك يجب أن يعمل القوميون من أجل تأكيد البعد الديمقراطي في مؤسسات العمل القومي كافة وداخل الحركات والأحزاب السياسية وفيما بينها وفي علاقتها بالسلطة والمجتمع. ولا ضير على القوميين من أن ينتقدوا أنفسهم، بهدف تجديد فكرهم وتخليصه من الشوائب، التي أدت إلى قلة فاعليته نتيجة لما هدر من إمكانيات بسبب عدم وجود آليات ديمقراطية لإدارة أوجه الاختلاف على جميع المستويات.

ثانياً: التيار القومي اليوم هو أيضاً تيار عام نشط وليس تياراً يحتضر، ومن يعتقد أنه يحتضر فهو مخطئ. فمثل هذا الاعتقاد لا يعد أن يكون أمنية إقصائية أرجو أن تستبعد من حوارنا الموضوعي ونقدنا الإيجابي للفكر القومي. وفي اعتقادي أن التيار القومي العربي، بمعنى الرابطة العربية الواحدة والمصير العربي المشترك، هو تيار حاضر في واقعنا العربي، وهو تيار منهمك في تجديد نفسه يقبل النقد، ويشجع على النقد الذاتي لتجارب العمل القومي، ويسعى جاهداً للتوصل مع التيارات الأخرى إلى القواسم المشتركة والتأكيد عليها. وهذه الجلسة هي جزء من المراجعة التي يهدف من خلالها الفكر القومي إلى تحديد عيوبه وتوضيح نواقصه، وينتقل من خلال ذلك ليستكمل أوجه النقص التي عاناها وأثرت في محصلة العمل العربي.

وبحسب اجتهادي فإن مشكلة الفكر القومي ليست على المستوى الفكري بالدرجة الأولى وإنما على مستوى التطبيق. والفكر القومي استغل مثلما يستغل كل شيء جذاب ونبيل. ولقد تم استغلال الفكر القومي مثلما استغل غيره من تيارات الفكر على الساحة العربية. ويعود السبب الأساسي لذلك إلى طبيعة الحكم العربي. فطبيعة الحكم العربي لا تترك فرصة لأي حركة سياسية لأن تنمو بشكل طبيعي وتعبر عن نفسها بشكل علني مفتوح وشفاف، وإنما يقفل الحكم التسلطي كل الأبواب، ولا يعود هناك مجال للتغيير إلا طريق الانقلابات والتآمر على الحاكم وإزاحته بالقوة، وتأسيس حكم يقوم على مبدأ الغلبة، ويستمر بفضل غلبته على

مقدرات الناس إلى أن يأتي من يغلبه بالقوة والعنف. وهكذا تستمر الحلقة المفرغة عبر تاريخنا العربي والإسلامي. ولذلك كان قتل الحاكم أو إقصاؤه بالقوة السبيل الوحيد إلى «تداول السلطة». وفيما ندر كان هناك طريق آخر لتداول السلطة.

ومن هنا كان طريق الوصول إلى السلطة هو طريق قيام «أقلية استراتيجية». بمعنى وجود نفر قليل من الناس لا بد أن تكون الصلات القبلية أو المهنية أو المذهبية أو المناطقية أو كلها أو بعضها، بينهم قوية حتى يثقوا في بعضهم ويأمن كل منهم على نفسه وعدم انكشاف أمره تجاه الحاكم. وهذه الأقلية لها هدف استراتيجي واحد هو الوصول إلى السلطة ولا فرصة لديها للتثقيف السياسي أو وضع البرامج ودراسة البدائل أو تكوين كوادر الحكم. فكل ذلك مؤجل وكل همها هو الانقضاض على السلطة سواء كان ذلك لتحقيق أهداف عامة نبيلة أو أهداف شخصية أو فئوية.

وهذه الأقلية الاستراتيجية نجدها من ناحية تخاطر بكل شيء من أجل الوصول إلى السلطة بما في ذلك حياة أفرادها. فالحاكم العربي شعاره «لنا الصدر دون العالمين أو القبر». ولا بد من أن يكون من يروم التصدي له من طبيعته نفسها، ومن أصحاب شعار «الصدر أو القبر». فالحصاة لا تكسرها إلا أختها. ومثل هؤلاء الناس لديهم دافعية خاصة قوية يهون في سبيلها كل شيء. ولذلك فإنها عندما تصل إلى الحكم لا تكون مهيأة نفسياً وذهنياً لمشاركة الآخرين، فالحكم غلبة وهي أخذته بالغلبة. وفي هذا يتساوى أصحاب الأهداف العامة مع أصحاب المصالح الشخصية أو الفئوية.

ومن ناحية أخرى، تجد هذه الأقلية الاستراتيجية نفسها في حاجة إلى غطاء فكري يعبر عن حاجات لدى المجتمعات التي سوف تحكمها أو تحتاج إلى تأييدها. ولذلك تتبنى أحد التيارات الفكرية الذي قد تجده أكثر قبولاً لدى أفرادها أو تجد نفسها أكثر قدرة للتحدث باسمه. ومن هنا وجدنا أن كل فئة استراتيجية وصلت إلى الحكم اتخذت غطاءً فكرياً اقتربت من تطبيق شعاراته في البداية ثم قامت بإقصاء الجماعات الأكثر تمثيلاً لذلك التيار، والأكثر تدقيقاً فيما تنوي القيام به على أرض الواقع. ولذلك كان المثقفون المناضلون، بمعنى من يقترن عندهم القول بالعمل ويقترب لديهم السلوك من النظريات، أول هدف للاستبعاد والإقصاء وحتى التصفية الجسدية.

ومن هنا فإن بعض اللوم الذي نسقطه على التيار القومي في هذه الجلسة، مثلما أسقطناه على غيره من التيارات في جلسات أخرى، هو لوم لا بد من أن

يذهب بعضه إن لم يكن أغلبه إلى طبيعة الحكم العربي، الذي يقوم على الغلبة ويسد كل الطرق في سبيل تداول السلطة سلمياً، ولا يترك غير الانقلابات والعنف والقوة لمن أراد أن يغير الحكام أو ينتقد أسلوبهم في الحكم. هذه الطبيعة في اعتقادي هي من الأسباب العامة لإفراز نوع من المعارضة ونوع من الحركات ونوع من الأشخاص، وتحتم قيام أقليات استراتيجية يستحوذ على أفرادها هدف الوصول إلى السلطة على كل اعتبار تمهيدي آخر. وعندما تصل مثل هذه المعارضة إلى الحكم تتشبث به ويصبح الفكر الذي رفعت شعاراته قبل الوصول إلى السلطة أو بعدها مجرد غطاء فكري تبريري لاستمرار وجودها. وقد كان الفكر القومي والحركات والأحزاب القومية أحياناً ضحية لهذه الطبيعة الإقصائية للحكم العربي. وإذا كان الفكر القومي قد استخدم غطاء للشرعية الثورية فإن ذلك يعود إلى جاذبيته وجماهيريته من ناحية، كما يعود من ناحية أخرى إلى استعداد لدى المفكرين القوميين والحركات والأحزاب القومية في مطلع الخمسينيات للتنازل مؤقتاً عن الديمقراطية مقابل مقاومة الحركة الصهيونية متمثلة في إسرائيل بعد نكبة ١٩٤٨، ومقابل تحقيق التحرر الوطني وتحقيق قدر من العدالة الاجتماعية. وفي هذا لا يعذر القوميون وبخاصة أنه قد اختلط عند كثرة منهم المبرر المرحلي بالتنظير العقائدي لما سمي بالديمقراطية الشعبية والديمقراطية المركزية.

وفي الختام أؤكد أننا ما زلنا في حاجة ماسة إلى دراسة طبيعة الحكم العربي والتفكير في معارضة مختلفة معه في الطبيعة، معارضة تصر على الوصول إلى الحكم بالطرق الديمقراطية ومستعدة لتأسيس نظام حكم ديمقراطي تتوفر فيه شروط الممارسة السياسية الفعالة، وتفتح فيه آفاق لإدارة أوجه الاختلاف من خلال السياسة، ويتأكد فيه التداول السلمي الدوري للسلطة والحكم. ومثل هذه المعارضة الصبورة تحتاج إلى تنمية حركة دستورية ديمقراطية مستعدة للمعاناة والنضال الديمقراطي على مدى طويل وأرجو أن يتوجه نقاشنا لأهمية وإمكانية التأسيس لحركات معارضة ديمقراطية في مختلف بلداننا العربية.

٨ ـ محمد جاسم المعروف

كان بودي أن تكون الورقة والتعقيبات أكثر شمولية، وأن تكون هناك محاور للحديث عن الحركات القومية. هناك تبعية وهناك استغلال طبقي وهناك الدين وعلاقته بالقومية. مثلاً القول إن شمولية الفكر القومي ضد الديمقراطية، هذا القول لا أستطيع أن أقبله، لأن الماركسيين والأحزاب الماركسية والدول الشيوعية هي شمولية، ولا توجد فيها تعددية ولا ديمقراطية. الدول التي نعيش فيها اليوم

ـ أوروبا ـ هي دول قومية وهي ديمقراطية. ولذلك لا بد من وجود منهجية أفضل لهذا النوع من الحوارات، ومن غير المعقول أن الجهد الذي يصرف يضيع، من المؤكد أن هناك غاية وأهدافاً. نحن يلزمنا أن نبحث عن الآخر وما فيه من جوانب إيجابية. أنا إنسان قومي لكنني مؤمن بالتحالف مع القوى الإسلامية. أنا إنسان قومي وأقول إن السودان معرض للخطر. السودان معرض للخطر يعني هناك قوة للوجود الصهيوني في المنطقة. هذه قناعتي. كيف تستطيع أن تتحاور معي وبأي أسلوب، هل تريد أن تجرني جراً لأن أقول ما تقول به أنت. أستطيع أن أقول إننا في الوقت الحاضر بحاجة إلى النقد، ولكنا نريد النقد ونريد أن نطرح بدائل. التركيز على أنظمة الحكم خطأ. هناك أيضاً حركات وأحزاب قومية في المعارضة. ونريد أن نقول إن الحركة القومية اليوم في تصاعد وهي في المعارضة. ويجب عدم الخلط بين حركات المعارضة والحكم.

٩ ـ وليد خدوري (يرد)

بالنسبة لمحمد دياب فأنا أقول إن هدف الورقة لم يكن تشييع الحركة القومية وإنما هو مصارحة نقدية، فهي مراجعة صريحة ووجدانية من الداخل، من إنسان يؤمن بالفكر القومي، وخير دليل على ذلك تقديم اقتراحات إعادة إحياء الفكر القومي.

بالنسبة للأستاذ محمد المعروف الكتابة في الإطار الذي ذكره أسهل. كان أيسر بالنسبة لي أن أتكلم في النظريات. ولكنني اخترت غير ذلك لسببين: **الأول**: المصارحة. **وثانياً**: التعامل مع الواقع.

بالنسبة للأستاذ الحسيني يسأل: ما هو الفكر القومي؟ ما هو الأصل التاريخي للفكر القومي؟ هل هناك شيء مشترك بين البعث والناصرية وحركة القوميين العرب وحزب الاستقلال وغيرها من الحركات القومية الصغيرة؟ أعتقد أنه يوجد فكر مشترك، يوجد واقع مشترك، يوجد هوية كما ذكر الأستاذ محمد المعروف. من الأمور المشتركة **أولاً** رد الفعل على التتريك في الدولة العثمانية، الهوية العربية لم تكن واضحة عندما بدأ الفكر العربي. فكان أول شيء إثبات الوجود. **ثانياً**، كان رد الفعل على الاستعمار الغربي، والاستيطان الصهيوني وخلق نوع من فاعلية الفكر القومي. **ثالثاً**، محاولة تصحيح الظلم الاجتماعي والاقتصادي والمفارقات الاقتصادية التي كانت سائدة. ولقد كانت إحدى مزايا الفكر القومي محاولة تقليص الفجوة. فكان على الرغم من وجود ناصرية وبعث وقوميين عرب وغيرهم، كانت هناك أشياء مشتركة. المشكلة هي أنه لم تستطع الحركات القومية بمختلف أشكالها،

تحقيق دولة عصرية تتجاوز الماضي. وهذه تطرح النقطة التي ذكرها د. مبدر الويس. الفكر القومي نشأ مثل ما نشأت فكرة المؤتمر الهندي. الهند أسست مؤسسات. على الرغم من كل مشاكل الهند بقيت مؤسسات في الهند، هناك تداول للسلطة. أنت تقول هذه ديمقراطية غربية، هذا غير صحيح. أنا لم أتكلم عن ديمقراطية برلمان إنكليزي أو كونغرس أمريكي أو شيء من هذا القبيل. لم أتكلم عن ذلك ولن أتكلم. هناك مساحات واسعة من التجارب. أترك الهند. ماليزيا كانت فيها حروب أهلية. فيها مشاكل لكنها نمت فكراً قومياً. ماليزيا دولة إسلامية استطاعت أن تتجاوز معيقات التحول الديمقراطي. ماليزيا اليوم لا يوجد فيها ديمقراطية غربية، وإنما يوجد فيها فكر عصري. ليس فيها ديمقراطية ليبرالية كاملة مثلما هو موجود في انكلترا، لكن فيها كثيراً من الحرية. يستطيع الشعب أن يعمل دون خوف أو قلق مثلما هو موجود في بلادنا. واستطاعت ماليزيا أن تحقق شيئاً حقيقياً في مجال التنمية. وأجيب بمثال آخر، على رغم خلافي معه، إيران، أنا لست من أنصار الحكومة الإسلامية، ولكن في الحقيقة أفتخر بتجربة الانتخابات الأخيرة في إيران. التجربة فريدة في الشرق الأوسط ضمن الإطار الإسلامي، أو الحركة السياسية الواحدة؛ استطاعت إيران، استطاع الفكر الإسلامي، استطاعت الحركات السياسية في إيران أن تتداول السلطة. صحيح ان من ٢٢٠ مرشحاً تم اختيار أربعة لعملية الانتخاب، لكن بين الأربعة كانت هناك منافسة حقيقية. هذا هو المفقود في بلادنا. أنا لا أقول ببرلمان أو بكونغرس أو بشيء من هذا القبيل. هناك هوامش كبيرة للديمقراطية لكنها مفقودة كلها عندنا من أولها إلى آخرها. وهذا ما كنت أتكلم عنه.

الفصل الثاني

الايديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية

جورج طرابيشي(*)

(*) كاتب ومفكر عربي.

لا شك في أن الديمقراطية تأخذ أكثر فأكثر في نهاية التسعينيات هذه في الوطن العربي أبعاد أسطورة خلاصية، وهو دور كانت اضطلعت به في منتصف الستينيات إلى منتصف الثمانينيات فكرة الاشتراكية، ومن قبلها في الخمسينيات وإلى منتصف الستينيات فكرة الوحدة.

وإذا كان أول ما يميز الأسطورة بالمعنى الذي نستخدمها به هنا، هو قدرتها الهائلة، كمنظومة ايديولوجية، على تعبئة قطاعات غالبة من القوى الاجتماعية، فإن الخلاصية هي صفة كل أسطورة جماعية أو مجمع عليها تربط تعبئتها للمجتمع المعني بنقلة كيفية وفردوسية من حاضر مسدود الأفق إلى حد لا يطاق إلى مستقبل مفتوح لكل الصبوات وعلى كل الآمال. ومن الممكن العثور بسهولة على أنماط من اشتغال الأسطورة الخلاصية في المساق التاريخي لظهور الأديان التوحيدية الكبرى في العصور القديمة والحركات الألفية والمهدية في القرون الوسطى والثورات السياسية الايديولوجية في الأزمنة الحديثة.

وكأسطورة خلاصية فان أهم ما يميز فكرة الديمقراطية، مثلها مثل فكرة الوحدة وفكرة الاشتراكية من قبل، هو أنها ترهن النقلة الموعودة من الجحيم إلى النعيم بالشرط الذي تمثله هي نفسها. فقبلها لا شيء ومن بعدها كل شيء. وهي بذلك تقدم نموذجاً مكتملاً لخطاب ايديولوجي حامل، لا لبرهان كما في الخطاب العلمي، بل لوعد. وهذا الوعد الذي يتعقل نفسه من دون أن يتعقل شروط تحقيقه يمثل بدوره نموذجاً لما تسميه الايبستمولوجيا الحديثة باللامفكر فيه. فإشكالية الديمقراطية أشبه ما تكون، بالكيفية التي حازت بها قبولاً جماعياً في الوطن العربي، بنتيجة تجهل مقدماتها. وحسب المرء، كيما يفك عنه إسار هذه المصادرة القبلية، أن يتساءل: هل الديمقراطية هي فعلاً شرط ما تعد به أم هي

نتيجته؟ هل هي الشرط السابق لكل شرط، أم هي نفسها مشروطة؟ هل تدشن التطور الموعود أم تتوجه؟

إن هذا اللاتفكير في مشروط الديمقراطية يبطن ضرباً من الممارسة لاقتصاد سحري، فمن خلال تصور الديمقراطية على أنها ثمرة برسم القطف، لا على أنها بذرة برسم الزرع، يستحضر مبدأ اللذة ويغيب مبدأ الواقع، في الوقت نفسه الذي تلغي فيه مسافة الجهد الفاصلة بين المبدأين. والحال إن الاقتصاد السحري هو بألف ولام التعريف اقتصاد المعجزة. فمن دون مجهود ولا كلفة ولا عسر مخاض في الزمن، يناط بمفتاح الديمقراطية العجائبي معجزة النقلة الفجائية من واقع التأخر إلى مثال التقدم، ولكن إذا كانت هذه الحمولة من منطق المعجزة تمثل قدراً مشتركاً تتقاسمه فكرة الديمقراطية مع فكرة الاشتراكية ومع فكرة الوحدة من قبلها، فإن الأسطورة الخلاصية تضطلع في حالة الديمقراطية بوظيفة إضافية، ألا وهي تقديم براءة غفران وراحة ضمير للحركات السياسية والايديولوجية العربية التي تتحمل الشطر الأكبر من المسؤولية عن الاغتيال النظري لفكرة الديمقراطية، بل الاغتيال العملي أيضاً في الحالات التي أمكن فيها لتلك الحركات أن تتحول إلى أحزاب حاكمة.

فالأحزاب الموصوفة عادة بأنها يسارية ـ سواء أكانت قومية أم اشتراكية أم شيوعية ـ لم تستبعد الديمقراطية من برامجها ومن ممارستها فحسب، بل قامت أيضاً في نمط اشتغالها بالذات وفي نمط تعقلها لذاتها ولدورها في تغيير الواقع على أساس ناف للديمقراطية. ولا يحتاج المرء إلى كبير جهد ليتحقق، من خلال استقراء الوثائق النظرية لتلك الحركات والأحزاب، كيف غسلت جميعها بلا استثناء أيديها من الديمقراطية من خلال التلاعب اللفظي بمفهوم الديمقراطية بالذات، تارة تحت غطاء «الديمقراطية الصحيحة» أو «ديمقراطية الشعب العامل» نظير ما فعل الحزب الناصري، أو تحت غطاء «الديمقراطية الاجتماعية» نظير ما فعل الحزب القومي السوري، أو تحت غطاء «الديمقراطية الثورية» نظير ما فعلت الأحزاب الشيوعية، أو تحت غطاء «الحرية» نظير ما فعل حزب البعث. وعلى رغم عمق الخلافات الايديولوجية التي كانت ـ ولا تزال ـ قائمة بين جميع هذه الحركات والأحزاب، فقد جمع بينها رفضها المشترك لما أسمته: «الديمقراطية الليبرالية» أو «الديمقراطية البرجوازية» أو «الديمقراطية الغربية»، أي عملياً للديمقراطية بما هي كذلك، نظراً إلى أن الشكل التاريخي الوحيد الذي تجلت فيه الديمقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون «ليبرالياً أو برجوازياً أو غربياً».

بيد أن حقيقة الموقف السالب من الديمقراطية لا تتجلى فقط، ولا حتى أساساً، في أشباه تلك التخريجات اللفظية. فعداء تلك الحركات والأحزاب للديمقراطية لا يقع على مستوى الشعور السياسي والايديولوجيا المعلنة فحسب، بل يفترش أيضاً ـ وهذا أخطر بكثير ـ أرضية اللاشعور السياسي الذي تصدر عنه تلك الحركات والأحزاب، ويتموضع على المستوى الايبستمولوجي لتفكيرها ولتعقلها لذاتها ولدورها في التاريخ. فالقاسم المشترك بين جميع هذه الأحزاب التي يطيب لها عادة أن تصنف نفسها في خانة اليسار هو أنها تواجه الواقع من موقع النفي. فهي بألف ولام التعريف الأحزاب الثورية. والثورة بألف ولام التعريف أيضاً رفض للواقع وانقلاب جذري عليه. وقد عرف حزب البعث نفسه بلسان مؤسسه منذ وقت مبكر بأنه «حزب الانقلاب» كما يقول عنوان مقالة لميشيل عفلق تعود إلى مطلع عام ١٩٤٩. والانقلابية هي قطيعة مع مقولة الواقع: «حزبنا انقلابي يعرفه كل منكم. وهو لا يرضى باستغلال الواقع كما هو، بل صمم على إحداث انقلاب تاريخي في حياة أمتنا». ومفهوم الانقلابية هذا ظل جزءاً دامغاً من موروث جميع الحركات التي انشقت من البعث أو انقلبت عليه. فحزب العمال العربي الثوري مثلاً، وهو أكثر المنشقين عن البعث تطرفاً في انشقاقه ـ وقد كانت لكاتب هذه السطور تجربة شخصية فيه ـ مارس تصنيماً حقيقياً لفكرة الانقلاب على الواقع من خلال مفهومه عن «حركة الثورة العربية». والحركات الناصرية وجدت بدورها وثيقتها النظرية الأولى في **فلسفة الثورة**. والثورة، بما فيها ثورة تروتسكي «الدائمة»، هي مبرر وجود جميع الأحزاب الماركسية، الدولية منها والعربية. فتغيير العالم، لا فهمه فحسب، هو البند الأول في قانون الإيمان الماركسي. والثورة بمعناها الماركسي لا تعني، كما يقول البيان الشيوعي، أقل من إقامة مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم. ولسوف يضيف لينين: على أنقاض الدولة أيضاً. فليس أمام الطبقة العاملة ما تخسره بالثورة سوى قيودها، ولكن أمامها بالمقابل عالماً بكامله تربحه. بعبارة أخرى، إن الانقلابية أو الثورة، بمعنى القطع مع الواقع ونقضه من جذوره والتصميم على إبداله بتمامه بواقع جديد، هي في صلب النواة الايبستمولوجية لكل ايديولوجيا جذرية. والحال أن مثل هذه النزعة النفيية في التعاطي مع مقولة الواقع تتنافى مع النزعة الإثباتية للايديولوجيا الديمقراطية التي تقيم مع الواقع، من دون أن تكون محافظة بالضرورة، علاقة تنظيم إجرائي وعقلنة مطردة. فالديمقراطية حتى عندما تريد تطوير الواقع، تأتمر بمبدأ المراكمة والحفاظ على المؤسسات القائمة، تستبعد في مبدئها بالذات كما في آلية عملها منطق العزل والنفي والإلغاء. أما الثورة فتقوم أول ما تقوم، على الاستبعاد. تستبعد القوى

المغايرة، تعتقلها، تعدمها، تبيدها. حتى الثورات التي يحلو لها أن تميز نفسها بأنها بيضاء لا تستطيع أن تخطو خطواتها الأولى إلا تحت مبدأ الاستبعاد. ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ في مصر لم تنتظر أكثر من ستة أشهر لتصدر مرسومها الشهير بحظر قيام الأحزاب السياسية مطلقاً. ومنذئذٍ، وطرداً مع التجذر الايديولوجي للثورة استبعدت لا المؤسسات السياسية والدستورية للنظام البرلماني السابق فحسب، بل قطاعات بكاملها من المجتمع أيضاً، بدءاً بدور عملاء الاستعمار والانتهازيين والرجعيين ومروراً بـ «رموز الإقطاع» وممثلي «الرأسمالية المستغلة» وانتهاء بجميع القوى المعادية لـ «الديمقراطية الشعبية» و«تحالف قوى الشعب العامل» مرفقة ذلك كله «القوانين الاشتراكية» التي «ألغت الملكية الخاصة لجميع البنوك ومؤسسات الائتمان والادخار والتأمين والصناعات الكبرى وفرضت احتكار الدولة للتجارة الخارجية وأممت عديداً من المؤسسات التجارية والصناعية والمقاولات (١٨٧٣ مؤسسة)»، ومتوجة ذلك كله أيضاً بقوائم العزل السياسي التي حرصت على التفريق بين نوعين من العزل: ١ ـ أعداء الثورة الاجتماعية. ٢ ـ استبعاد من تتعارض مصالحهم في تلك المرحلة من بناء الاشتراكية مع مصلحة مجموع الشعب[١].

النموذج الذي اقتدت به الثورة الناصرية، وكل ثورة مماثلة في العالم الثالث، هو بطبيعة الحال نموذج الثورة البلشفية بكلتا طبيعتيها: اللينينية والستالينية على حد سواء. فالستالينية خلافاً للتصور الشائع أو المشاع، ما كانت تمثل انحرافاً عن الممارسة اللينينية بقدر ما كانت استمراراً لها وتصعيداً إلى درجتها العليا. فلينين، صاحب نظرية المعادلة بين الثورة وبين تدمير الدولة «البرجوازية»، هو من اتخذ غداة ثورة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧ قراراً بحل الجمعية التأسيسية التي ما كانت نسبة تمثيل البلاشفة فيها تتعدى ٢٥ بالمئة. وهو من أخذ على عاتقه، بوصفه رئيساً لحكومة «مفوضي الشعب» تصفية جميع السوفييتات ـ الشكل التنظيمي العفوي للثورة الروسية ـ التي لا يتمتع فيها البلاشفة بالغالبية. وهو من وقع المراسيم التي تحظر أنشطة الأحزاب السياسية «المعادية لسلطة السوفييتات» بما فيها حزب الاشتراكيين الثوريين اليساري، حليف البلاشفة في انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر

---

(١) انظر تفاصيل هذه الإجراءات، التي تمثل في رأي عصمت سيف الدولة «قمة النضج في مفهوم عبد الناصر للديمقراطية،» في: عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» في: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٣٣ ـ ١٧٢.

١٩١٧. وهو من أصدر أمراً باعتقال «جميع المناشفة المشكوك في ولائهم»، وهو من كتب يقول: «إن مكان المناشفة والاشتراكيين الثوريين، سواء منهم المكشوفون أو المموهون تحت قناع اللاحزبيين، هو السجن». وهو أخيراً من أمر باعتقال ما لا يقل عن ألفي حزبي من هؤلاء المناشفة والاشتراكيين الثوريين، بمن فيهم أعضاء اللجنة المركزية، وبتصفيتهم إعداماً[٢].

قد يقال إن هذه تدابير تضطر إليها كل ثورة لحماية نفسها. وهذا اعتراض وجيه، ولكن من وجهة نظر الثورة لا من وجهة نظر الديمقراطية، فهاتان قطبان لا يتلاقيان أبداً. وقد تكون أشنع شناعة منطقية بإطلاق هي فكرة «ثورة ديمقراطية» أو «ديمقراطية ثورية»، فالثورة تستبعد الديمقراطية بقدر ما تستبعد الديمقراطية الثورة. فمنطق هذه يناقض على طول الخط منطق تلك، وبادئ ذي بدء من منظور فلسفة كل منهما. فالديمقراطية **أولاً** فلسفة واقعية، بينما فلسفة الثورة مثالية. فالديمقراطية تكرس واقعاً قائماً، وتخضعه لتنظيم إجرائي، وتسعى قصاراها إلى عقلنته. وإذا كانت الديمقراطية من طبيعة يمينية، فإن هدفها المعلن هو الحفاظ على الواقع القائم وتحصينه ضد الأخطار الخارجية، كما ضد ما ترى أنه أمراضه الداخلية. أما إذا كانت من طبيعة يسارية فقد تطلب المزيد من التطوير للواقع، ولكن من خلال صيانة عقلانيته الخاصة، وليس بحال من الأحوال من خلال الخروج عليها. أما الثورة فهي في مطاردة دائمة للمثال الذي تنشد. وعلى مذبح هذا المثال تنحر الواقع. والعقلانية التي تصدر عنها عقلانية مفارقة، لا مباطنة، للواقع. وعلى حين أن الحاضر كلي الحضور في الديمقراطية بحيث ان المستقبل ذاته لا يعدو أن يكون استمراراً له، وإن محسناً ومغلفاً بقدر أكبر من العقلانية، فإن الثورة غالباً ما تضحي بالحاضر لصالح المستقبل أو باسمه. ومهما حرصت الثورة على أن تكون واقعية في مثاليتها، فإن عقلانيتها الأخيرة تكمن في الواقع المستقبلي الذي تتغيا أن تشيده فوق أنقاض الواقع الحاضر. فالثورة إن لم تنقلب على واقع كفت عن أن تكون ثورة. أما الديمقراطية فلا تثور، إذا ثارت، إلا عندما يتعرض الواقع الذي تذود عنه للتهديد، كما في حالة الاحتلال الأجنبي مثلاً. ولكن حتى في هذه الحالة فإنها تحاول قصاراها ألا تخرج على شرعية الأمر الواقع إلا ضمن أضيق الحدود وبالقدر الذي تتطلبه بالضبط ضرورات المقاومة.

---

(٢) انظر: مارك فرو، **ميلاد وانهيار النظام الشيوعي في روسيا** (باريس: منشورات بوش، ١٩٩٧).

إن واقعية الديمقراطية هذه بالمضادة مع مثالية الثورة تجعل من موقفها من العنف، **ثانياً**، مختلفاً إلى حد جذري. فالديمقراطية لا تحتاج، في مسعاها إلى الحفاظ على الواقع القائم (أو إلى تطويره في حال كونها «يسارية»)، إلا إلى قدر أدنى من العنف، في حين أن المشروع الثوري الهادف بالتعريف إلى اقتلاع جذري للواقع وإلى إبداله بآخر جديد، يحتاج إلى قدر أقصى من العنف، ثم إن مثالية الثورة ـ وهذه مفارقة لافتة للنظر ـ تجعلها أكثر قابلية للقسوة بما لا يقاس من الديمقراطية الواقعية النزعة. فالمثال أقدر على تبرير القسوة من الواقع. وباسم المثال أبدى إبراهيم منذ قديم الأزمنة استعداده لأن يذبح بيده ابنه إسماعيل. فمع المثال يكف الجلاد عن أن يكون جلاداً، بل أنه يتحرر من «الوعي التعيس» عن طريق إسقاطه على الضحية نفسها. وقد قدمت محاكمات التطهير الستالينية نماذج مذهلة عن «ضحايا» تعاني هي، لا جلادها، عذاب الضمير.

وعلى حين أن الديمقراطية تقنن العنف وتحصر استعماله الشرعي بالدولة وحدها، فإن ما من ثورة إلا وتؤسس صيغتها الخاصة من العنف الثوري مهما ادعت أنها «بيضاء». والواقع ان وصف الثورة لنفسها بأنها حمراء ليس من قبيل الصدفة. فشرايين الثورة، أي ثورة، لا ترتوي إلا بالدم، دم الأبطال الشهداء كما دم الضحايا و«أعداء الثورة»، وغالباً ما تتسع دورة العنف لتطول «الرفاق» أنفسهم، فما من ثورة إلا وتنتهي بالتهام أبنائها. وباستعارة من الشاعر العربي، فقد يمكن القول «من يقتل يسهل القتل عليه».

قانون العنف وتصعيد العنف هذا يجد ركيزة إضافية له في علامة فارقة **ثالثة** أخرى تفصل بين الديمقراطية وايديولوجية الثورة الجذرية. فمبدأ الصراع في الديمقراطية هو النسبي في مواجهة النسبي، أما المواجهة في الثورة فهي بين مطلق ومطلق، مطلق من الخير في مواجهة مطلق من الشر. وعندما تتواجه المطلقات على هذا النحو المانوي، فإن المنطق الذي يفرض نفسه هو منطق الاستئصال حتى الجذر، حتى «نخاع العظم» كما تقول لغة بعض الثوريين. من هم محض خصوم في الديمقراطية هم بالضرورة أعداء في الثورة. والخصم هو برسم الإبعاد مؤقتاً، أما العدو فهو برسم التصفية إلى الأبد. وفي الديمقراطية تقع بكل تأكيد مبارزات، ولكن بـ «الشيش» إن جاز التشبيه، ولهذا غالباً ما توصف الديمقراطية بأنها لعبة. ولكن لا لعب بالمقابل في الثورة. فالمتبارزون يتماهون مع أدوارِهم، وكل مبارز منهم هو بالحتم قاتل أو مقتول. فالمباريات الثورية هي «مباريات تصفية» بالمعنى الحقيقي لا المجازي للكلمة. وربما يصدق الوصف أكثر إذا حددنا بأنها مباريات تصفية نهائية.

هنا تبرز العلامة الفارقة **الرابعة** للديمقراطية بوصفها آلية دورية وتناوبية. فبمقتضى نوع من عقد ضمني يتعهد كل فريق يصل إلى السلطة بألا يسد الطريق على فريق آخر يعقبه. فليس في الديمقراطية من معارك نهائية. فالربح هو دوماً جزئي والخسارة هي دوماً جزئية، وأقلية اليوم تحتفظ بحقها كاملاً في أن تصير أكثرية الغد. والمعارضة، كالحكومة، جزء لا يتجزأ من السلطة ومن آليتها. والحال أن النصاب الشرعي الوحيد للمعارضة في الثورة هو الثورة المضادة. وفي المواجهة مع «الثورة المضادة» فإن الأرباح والخسائر، على حد سواء، كلية ومطلقة. الكل في مواجهة الكل، بدلاً من جزء في مواجهة جزء. وفي هذه المواجهة الكلية لا تتجدد طواقم السلطة، بل هي على العكس سبيلها إلى تأبيد نفسها. وطاقم السلطة، بتدبقه وبسده الطريق على أي فريق بديل، لا يترك منفذاً آخر للمعارضة سوى أن تسلك بالفعل مسلك الثورة المضادة. فهي لا تملك من سبيل آخر لمعارضة السلطة القائمة سوى «الخروج». والخروج معناه إعادة فتح دورة العنف دوماً من جديد وإلى ما لا نهاية. وتقليد الخروج ـ الضارب الجذور في التراث السياسي العربي الإسلامي ـ يحشر المعارضة في الزاوية الضيقة: فإما الوصول وإما الموت. ولكنه يحشر أيضاً الطاقم الحاكم في الزاوية الضيقة نفسها: فما دام الخيار الوحيد المتروك أمامه هو أن يخرج من الحكم مقتولاً، فإنه لا يعود يتردد، كيما يبقى في الحكم، أن يتصرف كقاتل. في هذه المواجهة، التي حدها الآخر الموت، تموت اللعبة السياسية. وبدلاً من مسرحية الديمقراطية بأدوارها المؤقتة وبممثليها الذين لا يغيب عنهم إطلاقاً أنهم مفوضون من قبل الجمهور لأداء أدوارهم وأنهم ليسوا أبطالاً في الحقيقة، بل بالمحاكاة، تتحول السياسة إلى مأساة حقيقية مكتوبة بالدم والنار ومتوجة مشاهدها بالموت. وقد يكون ذلك هو المؤدى الأخير للايديولوجيا الجذرية. فالجذرية كما كان يقول ماركس هي الذهاب إلى جذر الأشياء. وجذر كل جذر آخر في هذه الحياة هو الموت.

ولهذا بالتحديد يستحيل أن يكون أبطال الثورة والثورة المضادة ديمقراطيين، فهم يؤخذون بلعبتهم إلى حد ينسون معه أنهم محض مؤدين لأدوار، ويتصورون أنفسهم فعلة وناطقين بلسان ذلك المطلق الكبير الذي هو التاريخ. وكإطلاقيين فإنهم يعجزون عن استيعاب درس النسبي الذي هو ألف باء الديمقراطية.

وبديهي أن أحداً لا ينكر على الثوريين حقهم في أن يكونوا كذلك، فإذا كانوا يعتقدون أن الواقع فاسد إلى حد يوجب رفضه برمته ـ ولعل الواقع العربي القائم يقدم لهم مبررات لهذا الاعتقاد ـ فليس أمامهم خيار آخر غير أن يكونوا

ثوريين. ولكن لا يمكن لهم في هذا الحال أن يقدموا أنفسهم على أنهم ديمقراطيون.

فالديمقراطية تتعوم باعتقادين: أن ليس كل الواقع برسم الرفض، وأن ليس كل بديل عن الواقع ممكناً. والمسألة ترتد أولاً وأخيراً إلى تشخيص الواقع العربي. أهو شر كله، أهو جاهلية كله، كما يقول الأصوليون؟

إذا كان الأمر كذلك، فليتماسك الثوريون في منطقهم تماسك الأصوليين. فهؤلاء في رفضهم «جاهلية القرن العشرين»، يدرجون الديمقراطية نفسها في عداد أصنام هذه الجاهلية.

وعند هذا التناقض الذي يبدو بلا مخرج بين الايديولوجيتين الثورية والواقعية تختم هذه الورقة ـ شبه الشخصية ـ نفسها. فهي ما استهدفت أن تكون نقداً لآخرين، وهنا الثوريين العرب، بقدر ما أرادت نفسها تصفية حساب مع الذات.

فكاتب هذه السطور مارس مع كثيرين غيره من أبناء جيله أسطورة الخلاص الثورية، ولكنه مصر، في ختام رحلة العمر هذه، على ألا يمارس أسطورة الخلاص الديمقراطية.

فالأسطورة، على حمولتها من الجمال والشاعرية، لغة طفلية، بقدر ما هي مثالية في قراءة العالم. والحال أن الواقعية شرط لقراءة راشدة.

تعقيب (١)

عبد الحسين شعبان

في ورقته «الايديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية» طرح المفكر جورج طرابيشي، طائفة من المفاهيم الجديدة، التي هي بحاجة إلى المزيد من إعمال الفكر والحوار. وطرابيشي كان باستمرار سواء على صعيد الفكر أو الممارسة مثقفاً إشكالياً، مجتهداً ومجدداً.

في أطروحته الأخيرة أراد الباحث التصدي لبعض المكابرات الايديولوجية الثورية، التي طبعت جيل الخمسينيات والستينيات، حيث شكلت أساطير خلاص واعدة، وإن كانت واهمة، ليس هذا فحسب، بل قال في تقييم تجربته انه «مصر في ختام رحلة العمر على ألا يمارس أسطورة الخلاص الديمقراطية».

والديمقراطية كأطروحة خلاص جديدة، ملاذ أو منقذ، بعد أن وصلت الأطروحات الخلاصية القديمة إذا جاز التعبير، إلى طريق مسدود، لا تأتي بجديد من حيث كونها أسطورة خلاص اضطلعت بمهمتها أساطير خلاص ايديولوجية «اشتراكية» من جانب التيار اليساري (الماركسي)، و«الوحدة» من جانب التيار القومي العربي و«الثورة الإسلامية» من جانب تيار الإسلام السياسي. فأين تكمن حدود الأسطورة الجديدة، خصوصاً في ظل انسداد الآفاق الذي خيم على وطننا العربي، حيث لم يترك الزلزال الأوروشرقي تأثيراته المباشرة والسريعة، بل انكسرت أمواج التغيير الديمقراطي عند سواحل البحر المتوسط، وتركت بدلاً من ذلك عاصفة الصحراء غبارها على المنطقة، في ظل سكون وعزلة وأنماط استبداد لا مثيل لها. هل يمكن تعويض الوهم الضائع بالفردوس الموعود مرة أخرى، بمجرد رفع لافتة الديمقراطية، أي التشبث بأذيال النعيم الديمقراطي المنشود، شرط الخلاص من جحيم الواقع؟ فالتيار الاشتراكي (الماركسي) والتيار القومي الوحدوي (الانقلابي) والتيار الإسلامي (الثورية) مارست أطروحات الخلاص لنقض الواقع

وتغييره وتثويره بالانقلاب عليه، لكن صخرة الواقع كانت صلدة. فالإرادوية الايديولوجية وضعت تصورات عن الواقع والمستقبل في حركته واستقطاب قواه الاجتماعية والطبقية ودرجة نموه وتطوره التدريجي، دون الأخذ بالحسبان ما تتركه عمليات التغيير وبخاصة الانقلابية من إشكاليات وتأثيرات وتناقضات وردود أفعال وكبح.

وإذ اتفق مع الباحث من أن الأسطورة بما تحمله من صفة جماعية مفتوحة لكل الصبوات والآمال، مقدمة نموذجاً لخطاب ايديولوجي حامل لوعد أكثر من كونه حاملاً لبرهان، خصوصاً بعدم اكتمال شروط تحقيقه، لكنني أعتقد أن وصول اليسار الماركسي أو القومي ـ والذي تبنى أطروحات الخلاص السحرية وأساطير التغيير الثورية على مدى عقود ـ ومعه التيار الديني (الثوري) إلى الانكفاء، جعله يفكر وربما «تكتيكياً» على الأقل باستبدال التغيير الثوري الانقلابي، بالتحول التدريجي والتطور الطبيعي (خطوة خطوة) دون أن يعني تخليه عن أسطورة الخلاص الثورية التغيرية الانقلابية والقبول والتعايش مع الواقع والرضوخ لمشيئة التطور التدريجي.

وإذ تحدث أسطورة الخلاص الثورية بـ «رسم القطف» سابقاً، فقد اقتربت من الوهم لاحقاً، ولم تنطبق حسابات الحقل مع حسابات البيدر. والآن هل ستكون الأسطورة الجديدة مجرد شرط أم نتيجة؟ فالديمقراطية الموعودة والفردوس المنتظر ليس ثمرة ناضجة، بل لعلها لم تزرع بعد وإن تم بذرها، فلن تكون شفاء سريعاً وعاجلاً لأوضاع معقدة اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وسياسياً. وليست بالطبع مفتاحاً سحرياً، يفتح الأبواب الموصدة ويفضي إلى جميع الطرق المغلقة، من دون تهيئة المستلزمات الأخرى ودون حدوث التراكم الطبيعي التدريجي التاريخي، وبما يتناسب مع طبيعة تطور كل مجتمع.

لقد أصبح العالم بفضل ثورة الاتصالات والثورة العلمية ـ التقنية، التي أخذت تدخل العقول وتتخطى الحدود من دون جوازات سفر، بل تعبر الفضاءات الواسعة وتخترق المسافات الشاسعة بسرعة مذهلة، مترابطاً، متشابكاً وموحداً إلى درجة كبيرة على رغم التناقض والصراع. ولم يعد الستار الحديدي والشبكات المكهربة وأجهزة التشويش مجزية. وأخذت الأفكار والمعلومات والأخبار تنتقل بسرعة مذهلة.

ولعل هذه الحقائق كانت محط نقاش فكري منذ أوائل الستينيات لدى أوساط النخبة اليسارية الأوروبية، سواء على صعيد الفكر أو الواقع، حيث أخذت

تتكشف على نحو عميق وربما صارخ أزمة الاشتراكية، وتمخض ذلك عن إرهاصات سابقة ولاحقة لمفكرين ماركسيين مثل تولياني وغرامشي ولوكاش وغارودي، وعن أطروحات من قبيل «اشتراكية البؤس» و«اشتراكية بلا ضفاف» و«الأوروشيوعية» و«اشتراكية ذات وجه إنساني» مقابل النزعة البيروقراطية. لكن بعض أصحابنا الماركسيين الثوريين والقوميين، ظلوا لا يعترفون بوجود أزمة، بل ان المصطلح بحد ذاته كان يشكل عليهم، سواء ما يتعلق بـ «الأنظمة الاشتراكية» أو «أنظمة التحرر الوطني» أو ما أطلق عليه أحياناً «الأنظمة الوطنية التقدمية» أو التي اختارت «طريق التطور اللارأسمالي» أو دول «التوجه الاشتراكي» أو غير ذلك من المصطلحات التي راجت آنذاك، بل ان بعضاً من تلك الأنظمة اعتبرت اشتراكيتها أو طريقها الخاص للاشتراكية قد أصبح ناجزاً أو اقترب من ذلك. فالقطاع العام، أي قطاع الدولة، أطلق عليه اسم «القطاع الاشتراكي» وذلك بموجب «قانون» اعتبر مجرد استخدام مصطلح آخر كالقطاع العام، يعني الانتقاص من التجربة الاشتراكية «الرائدة» و«المتقدمة» في العالم الثالث (التجربة العراقية كنموذج لذلك)، واعتبرت بعض التنظيرات ان الأزمة هي من خصائص الرأسمالية «المحتضرة» دون تقدير بأن الرأسمالية، التي كانت أزمتها دورية وبخاصة في أواخر العشرينيات وبداية الثلاثينيات، ومن ثم باندلاع الحرب العالمية الثانية وفيما بعد في السبعينيات، كانت تجد الوسائل الكفيلة لتجديد نفسها وتطوير أساليبها، مبدية قدرة كبيرة في منازلة الاشتراكية، التي حملت معها عناصر ضعفها منذ اللحظة الأولى، حين حاولت قلب الواقع، بإسقاط تصوراتها عليه، وأرادت تثوير المجتمع بطريقة لا تخلو من إرادوية وعسف، مقدمة الوعد الايديولوجي برسم صورة زاهية عن المستقبل على حساب الواقع.

أزمة الفكر اليساري: الأصل والفرع

عندما استخدم غورباتشوف مصطلح «على مشارف الأزمة» في كتابه الشهير **البريسترويكا والتفكير الجديد لبلادنا والعالم** الصادر عام ١٩٨٧ والذي ترجم بسرعة قياسية إلى العديد من اللغات وتلاقفته دور النشر في كل مكان، اعتبر البعض ذلك مساساً بـ «القداسة الماركسية»، خصوصاً ما يستدل عليه ذلك المصطلح الثقيل على النفس. ولأول مرة تجرأ شيوعيون كانوا الأكثر تبعية وولاء للخط السوفياتي في إثارة أسئلة ارتيابية حول أزمة الفكر الاشتراكي، وذلك نظراً للتحجر الذي أصاب مستويات مختلفة من التفكير، فضلاً عن الترهل النظري والخمول الفكري لمستويات أخرى.

وإذا كان قادة بارزون ومنظرون تاريخيون أمثال الراحلين خالد بكداش وزكي خيري وعلي يعته وأضرابهم يمثلون نموذجاً من الجمع بين «الإيمانية المطلقة» وبين البرلمانية (الذرائعية) لكل ما يخص السوفيات وحزب لينين من قداسة اقتربت من الكهنوتية، إلى درجة اعتبر ذلك مقياساً لا يخطئ لصدقية الماركسي، فإن مجرد طرح الأمين العام للحزب السوفياتي غورباتشوف مسألة الأزمة قد استثار طاقماً كبيراً ومهماً من الحرس القديم، الذي اعتبر ذلك مساساً بالأساسات، بل ذهب البعض إلى اعتبار تلك الأطروحات مجرد منح ينبغي التحذير منه وربما مؤامرة من صنيعة الامبريالية والصهيونية ينبغي عدم الوقوع في شباكها، وفي المحصلة لا يعني سوى التخلي عن الماركسية. وبغض النظر عما آلت إليه النتائج فإن الأزمة كانت قد طفحت إلى القمة أو على السطح، وكان من الصعب إخفاؤها، خصوصاً أن الحقائق قد انكشفت وظهر حجم التشوهات لفترات الاستبداد.

وفي مقالة نشرها غورباتشوف في صحيفة **البرافدا** بتاريخ ٢٩/١١/١٩٨٩ بعنوان «الفكر الاشتراكي والبروسترويكا» لم يكتفِ بالحديث عن إعادة البناء والتأسيس، أي «من القاعدة الاقتصادية إلى البناء الفوقي»، بل تحدث عن الأزمة البنيوية الطاحنة للفكر الاشتراكي على صعيد النظرية والتطبيق.

يتراءى للبعض أن الحديث عن أزمة الفكر اليساري الماركسي أو القومي، يعني إلقاء كلمات الرثاء الأخيرة بحقه قبل إهالة التراب عليه أو دفنه أو وضعه في متحف التاريخ. ولذلك فهم يتهيبون من ذكر مصطلح الأزمة لاعتبارات سيكولوجية في الغالب، لكن ذلك لن يدعه بمنأى عن كونه يعيش أزمة حقيقية. فالماركسية مثلاً باعتبارها أحد روافد الفكر الإنساني المهمة والتي أثرت في التطور الدولي منذ نحو قرن ونصف من الزمان، من المفيد الحديث عن أزمتها والبحث عن شروط لإنضاج حلها بما يتناسب مع التطورات الدولية العاصفة، التي تحتاج إلى إعادة نظر في الكثير من القضايا والمنطلقات وتكييف بعضها لتنسجم مع هذه التطورات.

إن الحديث عن الأزمة لا يعني صب الماء في طاحونة الأعداء، كما يذهب بعض أصحابنا من القيادات التقليدية والجامدين عقائدياً. كما أنه لا يعني نشر الغسيل الوسخ أمام الخصوم. وهو لا يستهدف خلق بلبلة للتنظيمات والقيادات الحركية والمسلكية، بقدر ما يعني كشف جوانب هذه الأزمة، ثم السعي لتقديم إجابات صحيحة عن الأسئلة التي تطرحها الحياة المعاصرة والثورة العلمية ـ التقنية وما أفرزته من نتائج.

إن اعتبار الماركسية كعقيدة ناجزة، سيجعل النظرية أمام تعارض صارخ مع حقائق العصر والتطور. وهو في جوهره مناقض للمنهج الماركسي. وهو ما يتطلب وقفة جدية، تأملية، انتقادية للموضوعات العقائدية، بدءاً من نظرية ذبول الدولة إلى الحديث عن الدور الطليعي للبروليتاريا وممثلها الحزب على صعيد الدولة والمجتمع، ويقود ذلك إلى حياة الحزب الداخلية وموضوعة «المركزية الديمقراطية» وحقوق الأقلية وحق التعبير وغيرها. لقد ظلت الحركة الشيوعية العربية تنظر إلى الأصل (الحركة الشيوعية العالمية) باعتبارها النموذج. ليس هذا فحسب، بل إن تجارب حركات وأنظمة التحرر الوطني كانت هي الأخرى غير بعيدة عن هذا التأثير: تجارب البعث، التجربة الناصرية، تجربة جبهة التحرير الجزائرية، تجربة المقاومة الفلسطينية، تجربة اليمن الديمقراطية وغيرها. وكان اقتراب أي فصيل من هذه الفصائل من أطروحات الخلاص الماركسية، يعني التحامه باليسار والفكر اليساري. وفي حوار لي مع قيادات فلسطينية (الديمقراطية والشعبية) ويمنية جنوبية في أوائل الثمانينيات، كان أكبر طموح لهم هو أن يتحولوا إلى أحزاب ماركسية، حتى وإن كانت بطبعة الخمسينيات. ويحصل الأمر نفسه مع أصدقاء من فصائل أخرى. لذلك كانت تعاني هذه التجارب الأصل والفرع التقليد والنسخ الآلي حتى إن بعض الشعارات والتسميات كانت مقتبسة بالنص وفي ظروف مختلفة: «كل السلطة للمقاومة» بدلاً «من كل السلطة للسوفييتات»، والمجلس الرئاسي الأعلى في جمهورية اليمن الديمقراطية، بدلاً من مجلس السوفيات الأعلى (الذي كان يضم الأمين العام للحزب ورئيس الدولة ورئيس الوزراء).

وقاد التقليد والاستنساخ إلى اتكالية فكرية، ومع مرور السنوات إلى عدم القدرة على التفكير المستقل، وأدى إلى شحة العطاء الفكري وضعف وهزال المساهمات النظرية وسيادة المسلمات الجاهزة. وقاد ذلك إلى عدم إعمال الفكر لاستيعاب الواقع الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والنفسي لمجتمعاتنا وشعوبنا وأمتنا العربية، باستثناء مساهمات محدودة.

ويعود الأمر، إضافة إلى ما تقدم، إلى عقم معظم القيادات الحركية وشللها وانغمارها بالعمل المسلكي (الروتيني) واليومي والمهمات التنظيمية، وضعف دور المثقفين، وخصوصاً ضعف التنظير خارج المراتب الرسمية والوظائف الحزبية، التي قادت إلى قوالب جاهزة.

إن الإيمانية والتعصب في استيعاب المنهج الجدلي أديا إلى ضعف الاجتهاد واضمحلاله ووأد المبادرة خارج النسق السائد، وقاد ذلك إلى ركود الفكر

والانغلاق. وأصبحت تلك السمات تدريجياً مميزة للتطبيقات الاشتراكية، حيث تفشت الستالينية وعبادة الفرد، وافتقدت الأحزاب إلى أبسط مقومات الديمقراطية باستثناء بعض الممارسات الشكلية.

أما في تناول القضية القومية، فقد كان اليسار الماركسي يبدي الكثير من الانبهار للحل الأمثل لها في التجربة السوفياتية وغيرها من التجارب الاشتراكية القائمة آنذاك، وكانت القضية القومية في «العالم الثالث» كلما اقتربت من النموذج السوفياتي، ساد الاعتقاد بإمكان اقترابها من طريق الحل الأمثل، لكن القضية ظهرت على حقيقتها وعلى نحو شديد السطوع في الشيشان وأذربيجان وكازخستان وتركستان وأرمينيا ويوغوسلافيا السابقة، حين انفجر الصراع، وألبانيا وبلغاريا وتشيكوسلوفاكيا وغيرها، حين كانت النار تختبىء تحت الرماد. وإذا كان إبداء الإعجاب بالنموذج السوفياتي لحل القضية القومية وغض الطرف عن الأخطاء والممارسات الشوفينية للقومية الكبرى (السائدة) ضد الأقليات وهدر حقوق الإنسان، فإن هذه القضية وبخاصة الفلسطينية والوحدة العربية لم تأخذ حيزاً كبيراً من النشاط الفكري والتعبوي للحركة الشيوعية، وظلت حتى وقت قريب حكراً تقريباً على اليسار القومي الذي جعلها أسطورة خلاصه أمام أسطورة الخلاص (الاجتماعية) لليسار الماركسي.

لقد تحولت الماركسية في الممارسة اليومية الروتينية إلى عقيدة جامدة، ووصفة جاهزة، ليقوم الحزب بدور تلقينها للجماهير كشيء أشبه بالأدعية والتعاويذ، في حين تقضي تعاليمها إعادة النظر في الاستراتيجيا عند كل اختراع في العلوم العسكرية بحسب فريدرك انغلز.

واعتمد النموذج الستاليني الإرادوي كطريق وحيد لبناء الاشتراكية، وذلك بالاستعانة بالدور القسري لآلة الدولة والدور الأوامري للجهاز الحزبي الذي أخذت الهوة تكبر بينه وبين الجمهور، فتحول في غالب الأحيان وخصوصاً في ظل الأنظمة إلى جهاز بيروقراطي لا يتحسس نبضها ولا يعيش مشاكلها وهمومها.

ولم يعد الادعاء بتمثيل «الطبقة العاملة» أو الجماهير الكادحة أو قوى الشعب العاملة أو قوى الثورة العربية، سوى حجة واهية، بل مفضوحة لغرض الهيمنة وإضفاء شيء من القدسية على تلك النخب، التي تمسك بمقاليد الأمور، حيث أصبحت القيادة أو المكتب السياسي أو الأمين العام أو القائد أو الرئيس فوق النقد، ومواقفهم تثبت الحياة صحتها وصوابها دائماً وأبداً، وتعمم كاستنتاجات غير قابلة للخطأ أو النقض.

وكانت تلك النماذج (الأصل والفرع) تتسم بالشمولية الصارمة والهيمنة الأوامرية، سواء على صعيد السلطات الحاكمة أو الأحزاب غير الحاكمة، مع جمود في التفكير وبيروقراطية طامحة. ولعبت ظروف العمل السري أحياناً دوراً في تبرير بعض الممارسات، إضافة إلى عدم كشفها.

لقد سادت الأحزاب الحاكمة وغير الحاكمة في المركز والفروع، في طريق المركزية الشديدة. وأصبح الرأي الآخر والاختلاف والمعارضة، تحريفية وتخريباً، مثلما يتهم في الحركات الدينية بالكفر والزندقة والخروج على التعاليم الإسلامية، حيث يستحق التحريم والتجريم.

وكان إنتاج «الإجماع المصطنع» دليلاً على وحدة الرأي ووحدة الإرادة والعمل المزعومة، وإلا فإن النبذ والعقوبات والتشويه لكل من يرفع عقيرته ويتجرأ على مخالفة القيادة الحكيمة. ففي حياة ستالين اختفى النقد تدريجياً وحل التمجيد محله. وهكذا تحول إلى مثال «نموذج» - موديل واجب الاقتداء، والمثال بطبيعته بحسب طرابيشي أقدر على تبرير القسوة من الواقع. فمع المثال يكف الجلاد عن أن يكون جلاداً، بل إنه يتحرر من «الوعي التعيس» عن طريق إسقاطه على الضحية نفسها، «وقد قدمت محاكمات التطهير الستالينية نماذج مذهلة عن ضحايا تعاني هي لا جلادها عذاب الضمير». هكذا هتف بوخارين وزينوفيف وكامنيف بحياة ستالين بعد إدانتهم بتهمة الخيانة العظمى وقبل إعدامهم في الثلاثينيات، وفعل العديد من التيارات البعثية قبل مجزرتهم الشهيرة عام ١٩٧٩، وهتف مهجرون عراقيون للنظام عندما اقتيدوا بسيارات لرميهم إلى خارج الحدود بحجة التبعية الإيرانية.

وكما لم يعترض أحد على سياسات ستالين من طواقم القيادات المتتالية، فلم يدافع عنه أحد يوم انتقده خروشوف في تقريره الشهير المقدم إلى المؤتمر العشرين عام ١٩٥٦. كما لم يعارض أحد من أعضاء القيادة القطرية العراقية للحزب الحاكم وقيادات البرلمان يوم ألغيت معاهدة ٦ آذار/مارس لعام ١٩٧٥ تمهيداً لشن الحرب ضد إيران. ولم يعارض أحد منهم أيضاً وبعد حرب ضروس لثماني سنوات حين جرى الاعتراف مجدداً باتفاقية ٦ آذار/مارس. والشيء ذاته حدث في الإجماع حين وافقت القيادات جميعها على غزو الكويت، ثم الانسحاب منها وكأن شيئاً لم يكن، بعد أن تم تخريب الدار والجار.

لقد أدى انعدام النقد والنقد الذاتي الحقيقي وغياب حرية الرأي والتعبير في فترات زمنية بكاملها وحقب تاريخية بأشملها: الستالينية والنيوستالينية (الخروشوفية

والبريجينيفية) إلى حالة الركود وسيادة اللامبالاة وتقليص روح المبادرة وهيمنة الخوف.

وحاولت بعض الفروع أن تبحث عما يسمى بالطريق الثالث. وعلى رغم تشدقات «الطريق الجديد» واللامطروق والخصوصية، فإن تلك التجارب ظلت بعيدة عن الوجه الإنساني ووقعت تحت مظلة الدولة وجهازها القمعي وأدواتها التنظيمية وضاقت الفرص أمام وجود وتنشيط مؤسسات للمجتمع المدني، مستقلة عن مؤسسات الدولة.

الأزمة والتضليل الايديولوجي

أصيب البعض بالإحباط واليأس جراء الانهيارات السريعة التي حدثت في أوروبا الشرقية، تلك التي كنا نصورها بأنها قوية ومنيعة، ولا يمكن اقتلاع قلاعها المحصنة، كما كنا نجمل صورتها في الوطن العربي، فنتحدث عن الازدهار والنجاحات الكبرى، ونغض الطرف عن السلبيات والإخفاقات وهدر حقوق الإنسان. وكانت تلك الدعاوى ناجمة عن «الأدلجة» ومحاولات تلميع صورة «النموذج» وإثبات الأفضليات. وربما قسم منها ناجم عن نقص في المعلومات أو تضليل كانت أجهزة الدعاية الاشتراكية تمارسه على مدى عقود، بتقديم إحصاءات وأرقام ما أنزل الله بها من سلطان، بعيدة عن الواقع وحجم التطور الحقيقي. وفي كل الأحوال لا يمكن تبرير تلك المواقف، وهو ما ينبغي قوله علناً دون مواربة أو إبهام. ففي خضم الصراع كانت الحقيقة تضيع، في حين يتعاظم الوهم الايديولوجي، لتبدو صورة الخلاص الأسطورية جذابة وأنيقة في الأحلام مثلما هي في العقول كما يراد لها.

ويبدو أن بعض أصحابنا التقليديين من النخبة اليسارية ما زال يفكر بطريقة الماضي حين يخفف من مسؤوليات أنظمة الاستبداد بحجة وجود خطر خارجي، في حين يغض النظر عن هدر حقوق الإنسان وامتهان كرامة الفرد وسحق آدميته. ولكن البعض الآخر ومنهم بعض شيوخ الماركسية، الذين أمطرونا على مدى عقود بالكراريس والمقالات النظرية، التي تمجد النموذج الستاليني، أداروا ظهورهم بحجة «النظام الدولي الجديد» فنزعوا القبعة السوفياتية ليرتدوا «الشورت» الأمريكي، وليدعوا لاستمرار الحصار والقبول بالأمر الواقع الشرق أوسطي، وفي كل ذلك يكابرون أيضاً بأطروحة الخلاص الجديدة، التي لا يمكن تحقيقها دون دعم من «اليانكي» الأمريكي وربما دون سواه!! لقد اقتبست الأنظمة التي أطلقنا عليها «الوطنية» و«التقدمية» شكلاً للحكم فيه الكثير من أوجه الشبه من بلدان

الأصل «الاشتراكية» كنظام الحزب الواحد (القائد) والجبهات الوطنية (الشكلية)، والأجهزة القمعية الواسعة الصلاحيات، والإدارة الحزبية المترهلة، والبيروقراطية «الدولتية» البليدة، والتنكر لدور الرأي العام واستخدام الإعلام وسيلة للتضليل وابتلاع مؤسسات المجتمع المدني وهدر حقوق الإنسان.

وسعت بلدان الفرع وأحزاب الفرع إلى تقليد تقنيات التجهيل والتزييف الإعلامي والديماغوجيا الدعائية، لتعزيز أنظمتها الشمولية (التوتاليتارية) التي هي أشبه بدكتاتوريات يسارية، في حين ظلت الدكتاتوريات اليمينية أكثر انسجاماً مع نفسها ومنطلقاتها، بل أكثر رحمة مع المجتمع ومع خصومها. وإذا كانت الأحزاب اليسارية ترفض الملكية والنظام الوراثي، إلا أنها في الواقع العملي حوّلت الأنظمة التي ادعت أنها تمثل الجماهير الواسعة العريضة إلى أنظمة ضيقة يتحكم فيها البعد العشائري والعائلي والجهوي والمناطقي والطائفي، حيث توزعت المناصب والصلاحيات العليا في الدولة والحزب للعائلة الحاكمة، إلى درجة أصبحت لا تمثل أقلية فحسب، بل «أقلية الأقلية». فالأبناء أصبحوا يتقاسمون مراكز الحماية والأمن، مراكز الرياضة والصحافة والتجارة والصناعة والزراعة والسياحة وكل ما له علاقة بالسلطة السياسية والعسكرية والثقافية والاقتصادية والمالية وغيرها، وتأتي البقية الباقية للأخوة وأبناء العمومة. . . .

وإذا كانت أحزاب حاكمة مثل كوريا كيم ايل سونغ ورومانيا شاوشسكو وأشباههما في الوطن العربي والعالم الثالث، قد عرفت ظاهرة «الزعامة الأبدية» «والوراثة»، فإن بعض الأحزاب غير الحاكمة، لم يسلم من هذه الظاهرة وإن لم يجر النص عليها، إلا أنها تحصيل حاصل من الناحية الفعلية. وهكذا تجد الزوجة والأبناء وبعض المحسوبين أعضاء في المكتب السياسي أو اللجنة المركزية ومن المتنفذين ممن يخلفون الراحلين. ولم يترك أمناء عامون مواقعهم إلا إلى القبر أو حين حولوا أحزاباً كبرى إلى مجرد جماعات متفرقة ومتناحرة أو شتات مهاجرة لينجوا بأنفسهم، خصوصاً بعد أن فقدت الامتيازات وبيوت الراحة والاستجمام.

من الخطأ التفكير في أن إخفاء هذا النقص أو ذاك، سيساعد في خلق أجواء جديدة. كما من الخطأ تصوّر أن استبدال هذا الأمين العام أو ذلك، أو هذا الفريق القيادي أو ذاك، سيحل الأزمة أو يعالج جوانبها المعقدة والمتنوعة. والتجديد ليس ادعاء بقدر ما هو إطلاق حرية التعبير والوقوف بشجاعة ووضوح أمام الظواهر السلبية والمثالب والعيوب، سواء ما يتعلق منها بالجانب الفكري أو السياسي وبالآليات والمناهج والأشخاص. والأزمة ليست من اختراع العدو أو

الخصم، ولم يجد مثل هذا الادعاء سوى استخفاف بعقول الناس وتزييف لوعيها.

إن الحديث عن الأزمة لا يعني إنكار الدور الذي لعبته المدرسة اليسارية الماركسية على صعيد الفكر الإنساني. فقد كان شبح كتاب **البيان الشيوعي** الذي أصدره ماركس وانغلز عام ١٨٤٨ يجول في أوروبا العجوز وتلاحقه سلطاتها حتى أصبح حركة دولية واسعة وأنظمة ممتدة بعضها يحكم مئات الملايين من البشر وينتظم في صفوفها عشرات الملايين إلى حد الآن، على رغم انهيار التجربة ونموذجها السوفياتي. لكن هذه الحركة الدولية ومدرستها الفلسفية وبخاصة في جانبها الفكري الاجتماعي بحاجة إلى المراجعة، فالكثير من أطروحاتها وجوانبها الأساسية يعاني عسر الهضم وعدم القدرة على التكيف مع الحياة، لذلك يتطلب الأمر إعادة النظر بعد أن وصلت التجربة إلى طريق مسدود وانهارت على نحو مدوّ، وذلك بما له علاقة بالإنسان والعامل النفسي وتأثيرات الثورة العلمية ـ التقنية وثورة المعلومات والاتصالات والتطورات التي حصلت على بنية الطبقة العاملة. ويقتضي الأمر إعادة النظر بـ «ديكتاتورية البروليتاريا» أو ما سمي دكتاتورية التسعة بالعشرة (الديمقراطية) ضد الواحد بالعشرة (الأقلية) على حد تعبير لينين، تلك التي تحوّلت في كل البلدان الاشتراكية بلا استثناء إلى دكتاتورية سافرة منفلتة من عقالها واستبداد وطغيان، من الاتحاد السوفياتي (العظيم) إلى كوبا (جزيرة الحرية)، ومن الصين (الجبارة ومسيرة الألف ميل) إلى اليمن الجنوبية (قلعة الاشتراكية) في الوطن العربي.

ويحتاج الأمر إلى إعادة نظر في مفهوم الدولة ونظرية التأميم الشامل التي أثبتت إخفاقها في جميع التطبيقات الاشتراكية والعالمثالثية، إلى مفهوم الحزب ودور الطليعة، فالحزب من طراز جديد بحسب لينين في كتاب **ما العمل** الصادر عام ١٩٠٣ أصبح بمعايير اليوم حزباً من طراز عتيق، خصوصاً الأحكام المتشددة والمعايير الصارمة التي لم تعد تنسجم مع التطورات الدولية في هذا المجال. وتحول الحزب في تجارب الأصل والفرع، وفي التجارب العلنية والسرية (الحاكمة وغير الحاكمة) طبقاً للوصفة الستالينية إلى بيروقراطية واستبداد وغياب للديمقراطية، وإذلال للفرد وإعلاء من شأن الزعيم البطل، الحكيم، الفيلسوف، الأديب، الأمين العام!

وإذا كانت أحزاب اليسار قد رفعت يافطة الديمقراطية بحسب الحاجة، فإنها قننتها باستمرار من خلال «الديمقراطية الثورية» و«الديمقراطية الاجتماعية» و«ديمقراطية قوى الشعب العاملة» و«الديمقراطية الموجهة» و«الديمقراطية الشعبية»،

إلا أنها جميعاً غسلت منها أيديها سواء عند الوصول إلى الحكم أو عند الممارسة الداخلية.

إن الديمقراطية ليست ايديولوجيا جديدة، بقدر ما هي أسلوب حكم ووسيلة تعامل أساسها المساواة واحترام إرادة الأكثرية وصيانة حقوق الأقلية من خلال مؤسسات تمثيلية ودستورية تقر بالحقوق والحريات والرأي وحق الاعتقاد وحق التنظيم الحزبي والمهني وحق المشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة وتولي المناصب العليا. كما لا يمكن إلغاء تلك الحقوق بحجة «حماية مصالح الكادحين» أو «الجماهير الواسعة» أو «الخطر الخارجي» أو حجبها عن «الأعداء والرجعيين» سواء كانت باسم «الطبقة العاملة» أو «قوى الثورة العربية» أو «الدين» أو غيرها.

إن الديمقراطية بقدر ما هي تطوير للواقع وقبول بالتدرجية وامتثال لقواعد ومبادئ التعددية والتداولية، تشكل الأساس لعملية التغيير السلمي المدني وليس الانقلابي، العنفي، العشيري. وبالتالي فلن تشكل أسطورة خلاص بقدر ما توفر مستلزمات التعايش والسلام الاجتماعي والتطور والتراكم لاختيار أسلوب حكم يرتضيه الناس ويحظى بموافقتهم ويستبدلونه كلما شعروا بالحاجة إلى ذلك.

تعقيب (٢)

يوسف شويري

يعالج د. جورج طرابيشي في هذا النص الغني الديمقراطية من زوايا متعددة. وهي زوايا منفصلة ومتداخلة في آن معاً. ويتجلى انفصالها في التركيز على الجانب النظري، ثم العملي، وأخيراً الشخصي البحت. أما تداخلها فيعود إلى رؤية تتعامل مع الديمقراطية كعقيدة ذات وقع آني تتردد أصداؤه في زمن انحسار المد الوحدوي العربي وتقهقر المفاهيم الاشتراكية، وبخاصة بمعناها السوفياتي.

ولا بد من إبداء الإعجاب الشديد بهذه الوقفة لمفكر وحزبي يساري يحاسب نفسه ورفاق دربه اليساريين باسم الديمقراطية، تارة دفاعاً، وطوراً تردداً، وطرح علامات تساؤل حيناً آخر.

والذي يلاحظه المرء أول ما يلاحظه هو هذا التردد في تبني الديمقراطية كبديل ومنظومة ايديولوجية و«أسطورة خلاصية»، من جهة، والإصرار العنيد على إدانة الثورة بكل أشكالها، واعتبارها جزءاً من التاريخ البربري لأي مجتمع، من جهة أخرى. سوف أتناول التردد النظري حول الديمقراطية، ثم أعود إلى مسألة الثورة والتصاق ممارستها بالقتل والعنف والتصفيات المتبادلة.

التردد

يعلن د. طرابيشي، وبحس نظري وسياسي دقيق، أن الديمقراطية أخذت تشق طريقها في الوسط العربي كفكرة غالبة تماماً مثلما فعلت فكرة الوحدة قبل ثلاثة عقود، وفكرة الاشتراكية منذ عقد أو عقدين من الزمن. ويضفي على الديمقراطية صفات العقيدة الخالصة والشاملة، ويقارنها بظهور الأديان الكبرى والحركات الألفية والمهدية والعقائد السياسية الحديثة مثل الشيوعية والفاشية وغيرها. وهذا الإلحاق بالعقائد الشمولية الأخرى يتيح هامشاً واسعاً بحيث يجري

الحديث عن التعبئة النفسية والسياسية التي توفرها الأساطير التي تعد الناس بالنعيم مقابل الجحيم، وذلك من دون أن يتوقف النص قليلاً ليقدم تعريفاً أولياً لهذه الديمقراطية. غير أن التساؤلات التي يطرحها النص، مثل: «هل الديمقراطية هي فعلاً شرط ما يعد به أم هي نتيجته؟ . . . هل تدشن التطور الموعود أم تتوجه؟» تجعل القارئ يتلمس موقفاً سلبياً يريد إخراج الديمقراطية من حيز العقائد الشمولية، ويعيدها إلى نصابها الطبيعي كمجموعة ممارسات، أو أساليب عمل لإدارة الصراعات الاجتماعية ضمن مؤسسات شرعية تضمن التداول السلمي للسلطة وتكفل الحل العقلاني للمشكلات الطارئة. ويغيب التردد مؤقتاً عندما يشرع النص في المقارنة بين الثورة والديمقراطية. فالأولى تؤمن بالمطلق، والثانية تحتضن النسبية. الأولى جذرية، والثانية معتدلة ومتدرجة في عملية التغيير. وكما أن للثورة جوهراً يحدد كيفية تطورها وتجسدها، فللديمقراطية جوهر هو النسبية، لكنه يتخذ أشكالاً مختلفة. ويقول النص «إن الشكل التاريخي الوحيد الذي تجلت فيه الديمقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون ليبرالياً أو برجوازياً أو غربياً»، مما يعني أن ثمة أشكالاً أخرى يتوقعها النص أو يريد الإشارة إليها، غير أنه لا يفصح عنها إفصاحاً واضحاً، ولكن الديمقراطية تخرج نتيجة هذه المقارنة منتصرة على الثورة لأنها عقلانية، وواقعية وقائمة على المؤسسات التي تعترف بالأقلية وحقها في الوجود، وإتاحة الفرصة أمامها لتتحول إلى أغلبية. ويأتي هذا التوصيف للديمقراطية ضمن سياق يتوخى تحويل المفاهيم الثورية وممارستها إلى تشنج عقائدي ومرض نفسي يهدد الأفراد والمجتمع بالقتل والدمار.

وعندما تنتهي عملية تصفية الحساب مع الذات، كما يعبر عنها د. طرابيشي بأسلوب جريء وفريد من نوعه بين اليساريين العريقين، يطرح مجدداً همه الأساسي حول ضرورة الإقلاع عن إدمان «أسطورة الخلاص الثورية» و«أسطورة الخلاص الديمقراطية» دامجاً الأسطورتين تحت سقف واحد، وضمن إطار مشترك. وهكذا يجد القارئ نفسه أمام مأزق نظري لا يسعفه في إجلاء الغموض حول مدى ضرورة الديمقراطية أو عبثيتها المثالية.

الإصرار على إدانة الثورة

غير أن النص الذي يتردد بين تأييد الديمقراطية ورفضها كأسطورة جديدة، لا يحجم عن اقتحام معاقل الثورة وهدم أصولها ومبادئها وممارساتها ورموزها دفعة واحدة. ويذكر النص اليسار العربي بشقيه الاشتراكي والشيوعي، كدليل واضح على نظرية تعمدت اغتيال الديمقراطية، سواء خارج الحكم أو داخله. ويكمن خطأ

اليسار العربي في تبنيه لفكرة الثورة التي تؤيد تغيير الواقع تغييراً جذرياً، الأمر الذي يستتبع العنف وتصفية الأعداء والاستئثار بالسلطة مع إقصاء قوى اجتماعية وسياسية عريضة يعتبرها الثوريون إما رجعية أو متآمرة مع المعسكر المضاد. وسرعان ما يكتشف النص هذه الإدانة الواضحة، وذلك عبر حصر الثورة وتأريخها باليسار دون سواه. والأمثلة التي يعددها النص تجعل الثورة حكراً على اليساريين لأنهم وحدهم يؤمنون بالبرامج الجذرية ويريدون تغيير الواقع وخلق عالم جديد. غير أنه من المفيد استعادة بعض الوقائع التاريخية في هذا المجال، فنجد أن الثورة بمعناها الحديث بدأت في بلدان غربية تعتبر الأعرق ديمقراطية وتراثاً ليبرالياً وتسامحاً دينياً. فمن الثورة الانكليزية في القرن السابع عشر إلى الثورتين الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، تطور واضح في تجذر الديمقراطية ونموها وذلك إثر هذه الثورات والاستفادة من إيجابياتها وسلبياتها. وهنا نجدنا أمام مفارقة لا بد من إدراكها: تلازم الثورة والديمقراطية حيث تصبح الأولى شرط الثانية، وذلك وفقاً للتساؤل الذي يطرحه النص قبل أن يدين الثورة ويمنطق الديمقراطية بباقات الورود.

فالديمقراطية حركة تاريخية نشأت على نحو تدريجي استمر أكثر من قرنين من الزمن، فكانت في بدايتها ليبرالية، ثم حولت إلى ديمقراطية اجتماعية، وهي الآن ديمقراطية يسار سياسية ثقافية ـ اجتماعية، بمعنى أنها تشمل دوائر المجتمع ككل بعد أن كانت مقتصرة على فئة محددة وضمن إطار ضيق عند انطلاقها. ولا أجد، إذن، مبرراً لخلق هذا الانفصام بين الثورة والديمقراطية، وبخاصة في الغرب. غير أن الثورة كما حدثت في الشرق، فكانت ردات فعل متعددة الأوجه بحيث اختلط العداء السلبي للغرب بالتخلف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ثم أعقب كل ذلك الإخفاق المتكرر في خلق مؤسسات تفصل بين الحاكم كفرد والحاكم كسلطة شرعية مفوضة علاوة على تشوه ثقافة المجتمع وعجزها عن الارتفاع إلى مستوى الممارسة الديمقراطية حتى في غياب مؤسسات الدولة.

وإذا كان يحلو للبعض في هذه الأيام الحديث عن المجتمع الأهلي من جهة، والمجتمع المدني، من جهة أخرى، ثم دمج الدولة بالمجتمع الثاني، وإلحاق الثقافة الشعبية العامة بالمجتمع الأول، فإن المسألة أعمق من ذلك، وهذه التصنيفات لا تفيد في إجلاء الغامض وحسم التردد. والأستاذ طرابيشي محق كل الحق عندما يرى أوجه التماثل بين أصولية تدمغ المجتمع بالجاهلية، وأخرى تراه فاسداً بأكمله.

وإذا كان نص هذه الورقة المختصرة ينبئ عن وعي جديد في أوساط اليسار

العربي، فإنه وعي، كما يبدو لي، متجه نحو نوع من العدمية. وأرجو أن أكون مخطئاً، غير أن لغة د. طرابيشي حول الأساطير الخلاصية سواء أكانت شيوعية أم قومية أم ديمقراطية، ثم رفضها بكل أشكالها، يدل على هذا التوجه الذي يريد التعامل مع الواقع بأسلوب عقلاني ومفاهيم نسبية، لكنه لما يزل متردداً بين قبول الديمقراطية ورفضها، الأمر الذي يؤدي إلى العدمية في أسوأ الأحوال، وإلى نوع من الغموض القلق في أفضلها.

تعقيب (٣)

غسان العطية

أحيي د. جورج طرابيشي على ورقته وعلى جرأته وعلى معاناته. تتجاوز أهمية الورقة التي تقدم بها، الجانب الأكاديمي، لتسجل شهادة سياسية شخصية ومراجعة ذاتية من أحد عناصر التيار الماركسي. وأصاب طرابيشي عندما شخص طابع الموسمية في شعارات الديمقراطية المرفوعة اليوم مثلما كانت شعارات الاشتراكية وشعارات الوحدة في مواسم المراحل سابقة. كما كان الباحث محقاً في إضفاء صفة الأسطورة الخلاصية لهذه الشعارات، فقد قدمت كبسولات جاهزة تحتوي على تعويذة أو فكرة شرعية كفيلة بشفاء الإنسان من كل شيء. الوحدة تحل كل مشاكلنا، الاشتراكية تحل مشاكلنا كلها، والآن ينتظر من الديمقراطية أن تحل مشاكلنا كلها. المؤلم أن هذه الشعارات تتصدع أمام أية تجربة عملية. فإذا كانت وحدة مصر وسوريا مقبولة للبعض، فإن هذا البعض ذاته يرفض وحدة الأردن والعراق في ظل الاتحاد العربي الهاشمي. والأحزاب ذاتها التي رفعت شعار الوحدة تجد نفسها معارضة لها إذا ما اصطدمت مصالحها بتنفيذ المشروع. أخلص من هذا إلى أن الشعارات ترفع، ولكن هناك جداول أعمال أخرى. وكما تفضل أحد الاخوان وقال، فإن هذه الشعارات غطاء لأهداف وجداول أعمال سرية.

الملاحظات التي أحب أن أبديها الآن هي أنني لست متشائماً من الشكل الذي يبدو على التيار القومي. والفكر الديمقراطي في الوطن العربي واسع ومن الصعب أن نحصره في هذين التيارين القومي والماركسي أو حتى في التيار الإسلامي.

وفي اعتقادي أن الديمقراطية ليس لها علاقة بالبرجوازية أو غيرها، الديمقراطية قيمة إنسانية بصرف النظر عن مصدرها، وهذه القيمة لها معايير محددة تتمثل في ثلاث كلمات: الشرعية، والمساءلة، والتداول السلمي للسلطة. هذه

الكلمات الثلاث عندما نترجمها إلى الواقع، نجد أن من يأتي ويقول: شرعيتي من الله، لا ينطبق عليه هذا المعيار، فالشرعية هي رضى المحكومين. هذه الصفات الثلاث عندما نأخذها كمعايير نكتشف أنها موجودة في الأحزاب العربية، في كافة الأحزاب اليسارية وفي كافة الأحزاب القومية والأحزاب الإسلامية. وإذا كان البعض قادراً أن يحكمني باسم الوحدة والحرية، فكيف يكون الحكم عندما يكون باسم الله. غياب الديمقراطية هو الذي عكس المرارة التي سمعناها هذا الصباح في حديث د. شعبان والأستاذ طرابيشي والقوميين. وأنا أحد الذين مارسوا تجربة العمل القومي واكتشفت طبيعة الثغرات فيها.

أعود الآن فأقول، اننا في حاجة إلى تيار يساري ديمقراطي، هناك حاجة، ولكن لسنا في حاجة إلى ما يسمى بالماركسية السوفياتية، لأنها انتهت بانتهاء التجربة السوفياتية. وهنا، لا يمكنني أن أعمم كما يحدث عندما نتحدث عن اليسار في الوطن العربي. كل قطر عربي له خصوصيته وواقعه وظرفه. أنا لي حق أن أتحدث عن بلاد عشت فيها، أتحدث عن بلدي العراق. اليسار في العراق كان ضحية اليسار، وضحية الحزب الشيوعي العراقي. الحزب الشيوعي العراقي في ممارساته الداخلية لم يكن ديمقراطياً، وليس هناك ديمقراطية من دون ديمقراطيين. فداخل الحزب لسنا ديمقراطيين، الدكتور شعبان كان رقيقاً للغاية في وصف هذا الوضع، ربما لم يذكر كل شيء عن رفاقه، فكل عملية خلافية في الحزب الشيوعي هي عملية انشقاقية وعملية مستعدة للقتل وللقهر وللتشهير، فالحزب الشيوعي، في الحقيقة، أزهق التجربة الديمقراطية في العراق. التجربة بدأت بمجموعات اسمها الأهالي في الثلاثينيات، من رجال مثلكم رجعوا إلى العراق، وأرادوا أن يعملوا شيئاً في بلادهم. الذي أزهق هذه البداية هو الحزب الشيوعي وليس فقط قهر الحاكم. هذه المجموعة التي رفعت شعار اليسار ولم تسمه اشتراكية سمته شعبية، وجدت نفسها تحت الضغوط، ونتيحة تلك الضغوط ارتضت الانقلابات العسكرية، فكانت أول العناصر المؤيدة لانقلاب ١٩٣٦ هي عناصر اليسار العراقي. أن تقول جماعة الأهالي بالديمقراطية وتؤيد انقلاب بكر صدقي، فذلك تناقض لأن وسيلة التغيير تحدد هوية النظام القادم. فإذا أتيت أنت بثورة، ووصلت إلى الحكم بانقلاب، فمن دون شك في أنك ستستخدم أدوات القمع في مواجهة الطرف الآخر.

الشيء الثاني الذي يحصل، أنه في أيام زمان كانت توجد مطالبة بالعمل الديمقراطي. هناك مطالب من الدولة العثمانية، الأحزاب لها مطاليب، وفي الولايات مطاليب، لكن فجأة لم يعد لنا مطاليب، فجأة صارت مطلباً واحداً هو

إسقاط الأنظمة. ماذا تريد بعد إسقاط النظام. أنت تعرف أنك لا تريد هذا النظام، لكن ماذا تريد بعده، ما هوية النظام الذي تريد؟ أنت ليس لك مطاليب، ولكن عندك أسلوب التغيير الكامل.

من استطاع أن يتقن اللعبة في الجيش سيطر على الحكم، هنا دخل القوميون الذين كانوا في العراق. ونوري السعيد هو أحد الذين دخلوا وهو الذي دفع ثمن لعبة الجيش في العملية السياسية. وفي سوريا أكرم الحوراني هو أول من أدخل الجيش وهو أحد ضحاياها.

النقطة الأخرى هي من الناحية الدولية، فنحن لسنا معزولين عن العالم.. والحرب الباردة حكمتنا وأثرت فينا، وانعكست علينا، وصار عندنا في العراق حزب يمثل اليسار استقطبه الحزب الشيوعي بشعارات سلمية، ولكن الذي حصل هو أن هذا الحزب نتيجة الحرب الباردة وعلاقته بالاتجاه السوفياتي وجدنا أن الانكليز خلال الحرب العالمية الثانية سمحوا بانفتاحه وأتاحوا له الفرص، وانتعش فعلاً. الحرب الباردة دفعنا ثمنها، وأحزابنا دفعت ثمنها.

القضية الثانية هي أن خياراتنا فرضت علينا. القضية الفلسطينية الشيء الوحيد الذي تحمله فيها الحزب الشيوعي نتيجة تبعيته للسوفيات هو أنه رضي بالتقسيم، لكن من أقام الدنيا ولم يقعدها؟ القوميون، والآن يقولون لماذا لم نقبل بالتقسيم؟ كل فكرنا مع الأسف، الفكر القومي والماركسي فكر متلقٍ ولم يكن نبتة داخلية، هذا لا يعني أنه لم يكن في الفكر القومي نبتة داخلية، ففي العراق كان عندنا حزب الاستقلال العراقي. كان الحزب نبتة عراقية. كان ناجحاً وكانت له أرضيته، ولكنه بدلاً من أن يستمر في هذا الاتجاه تأثر بالثورية. فحطمنا حزب الاستقلال وخلقنا منه عدة أحزاب، من جملتها الحزب العربي الاشتراكي، واسمه اشتراكي لأن الموجة كانت اشتراكية من اشتراكية عبد الناصر. هذه النبتة العراقية أزهقناها، وبهذه الطريقة في تقديري كانت خياراتها غير سلمية نتيجة ظروف دولية. القضية الفلسطينية أثرت فينا كذلك. التيار القومي كان تياراً ناجحاً في الأربعينيات، والحاج أمين الحسيني له دور فيه، وأولوياته تحرير فلسطين. ولم تكن الديمقراطية هي أولوياته، فباسم تحرير فلسطين أصبح الشعار الكبير كل شيء من أجل المعركة. وأصبح شعار كل شيء من أجل المعركة كما هو مرفوع في العراق سابقاً هو كل شيء من أجل بقاء الحاكم في السلطة وليس من أجل المعركة. هنا الديمقراطية من دون ديمقراطيين لن تتحقق.

أنا أقول كفانا أفكاراً شمولية. المنطلق يبدأ من تدبير بيتك، والعراقي عليه

أن يرتب البيت العراقي، والأردني يرتب البيت الأردني. هذا ما تفضل به د. خدوري عندما أشار إلى إيران. التجربة الانتخابية في إيران ترفع راية الإسلام في إيران، وليس ألف محاضرة وألف رشاش أو ألف عمل إرهابي. هذه المعادلات يجب أن يعاد النظر فيها.

أخيراً، فإن المثقف غالباً ما يكون مؤدلجاً للآخرين، مثلما كان الماوردي قبل ٨٠٠ سنة يفلسف للسلطات كيف يحكم السطان. فعندما قبل أن الشورى هي موافقة الناس، قال: لماذا الشورى؟ عقد الخلافة لا يختلف عن عقد الزواج. هذا هو الماوردي، وهو مدرسة فكرية إسلامية كبيرة. ونجد الشيء نفسه الآن عند مثقفين عرب يريدون أن يبرروا حكم الدكتاتور باسم الثورية وباسم الجماهير. وهذه تقودني إلى النهاية، وأقول أخيراً: لماذا أخفقت الأحزاب، يسارها وقوميها، في الدول التي أعطتها حرية؟ في الأردن وفي مصر، لماذا أخفقت الأحزاب في استقطاب الناس؟ وفي مصر الأحزاب لم تستقطب الناس. نحن في حاجة إلى مراجعة على نحو شامل!

المناقشـــات

١ ـ منصور العجب

قضية السودان، ليس هناك حماس عربي لها. وبأمانة إذا تركنا السودان يستمر في صراعاته العنيفة فإنه سوف ينتهي، وبنهاية السودان تنتهي دول كثيرة جداً. لذلك لا بد من أن يكون هناك اهتمام مباشر بقضية السودان. وهناك اعتقاد بأنه إذا انفصل الجنوب ستكون هناك فرصة لتطبيق الشريعة دون معارضة.

المسألة الثانية هي أنني شخصياً أؤمن بالوحدة العربية، وأعتقد أن المشاكل الحاصلة بين قوميين عرب وغير قوميين عرب هي نتيجة ظروف تاريخية معروفة، عوامل داخلية وعوامل خارجية شوهت الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وأدت إلى انصراف الناس عن الفكر القومي.

المثقف العربي هو السبب الأساسي في استمرار الأنظمة في بلداننا. فكل واحد منهم ينتظر فرصة المنصب الوزاري والوظيفة وغيرهما. وهناك نقطة ضعف أخرى في المثقف العربي وهي أنه ضعيف الاستجابة للتحديات. القدرة على استجابة المثقفين العرب بصورة عامة تتوقف على شيئين: الكفاءة والفاعلية. وفي تقديري إذا حكمنا عليهم بالمعيارين نجد أن هناك إخفاقاً كبيراً. ولكن، هل يعني هذا أننا فرغنا من الضغط على النظم؟ كيف نضغط على النظم؟ هناك عوامل مساعدة: الدين واللغة، وحتى المسيحي العربي هو عربي قبل أن يكون مسيحياً. هذه العوامل يمكن أن تخلق قواسم مشتركة، ويبقى كيف أوفق بين الإسلامي الثوري واليساري؟ في اعتقادي أن هذه المرحلة تتطلب عملية توفيقية، أنا سياسياً ضد الجبهة القومية في السودان، نعم، ولكني اقرأ في كل الصحف عن التجمع الوطني الديمقراطي السوداني، والجزائريون لديهم تجمع وطني ديمقراطي، والعراقيون أيضاً لديهم تجمع وطني عراقي، وهذا يعني أننا نمشي في طريق التوافق، وأن هناك ضرورة لجمع الشمل. لم الشمل هذا يتطلب من السياسيين

والمفكرين والباحثين أن يجتمعوا ويبحثوا في سبيل لم الشمل على أساس الجوامع الوطنية والعربية العامة.

٢ ـ مصطفى عبد العال

التعارض بين الثورة والديمقراطية الذي أثاره د. جورج طرابيشي، ومع أنني احترام جورج طرابيشي وكتاباته، ولكنني أحياناً لا أفهم التنظير، وفي تقديري أننا لو جزأنا المشاكل كان يمكن أن تتوضح المسألة. فكرة الثورية هي أن يثور البشر على الظلم. أنا أتصور أن ذلك مطلوب وضروري وحتمي في حالات واضحة، حالات الاستعمار والاستبعاد والفصل العنصري. لا نستطيع أن نحاور، إذا كان كل واحد ينفي الآخر، ولكن المشكلة بحسب تصوري أن أوضاعنا ليست كذلك. يحكمنا رجلاً هو إثنياً ينتمي إلى الشعوب التي يحكمها نفسها، لكنه يتحول بشكل ما إلى مستعمر، وبالتالي طرح حالة النفي. وفي تصوري أن القول بأن مسألة الديمقراطية هي مجرد أسطورة خلاصية هو قول غير صحيح، وأنا غير موافق مع د. طرابيشي. لماذا؟ لأن الديمقراطية حقيقة وليست مجرد أسطورة. هي تحديد وتقنين لقيمة الإنسان، بمعنى المواطن، مواطن داخل بلد له حق مساو لحق أي مواطن آخر. وأنا أتصور أن هذا ليس حلماً خلاصياً. وفي بلادنا أناس معزولون إنسانياً وليس سياسياً فحسب، ليس للإنسان منهم الحق في أن يحلم. ولذلك أتصور أنه قد يكون من المفيد أن نجزىء المشاكل ونضعها على محك الواقع على أمل أن نفهمها جميعاً.

٣ ـ ماهر عبد الله

في هذه الجلسة ما زال الشعور نفسه ينتابني، وهو أننا بعد مائة سنة من المشروع النهضوي، ما زلنا نستخدم لغة الآخر ونستخدم مصطلحه، وحتى همومه. ليس لدي إشكالية مع الديمقراطية والحرية وإن كان في كلام د. جورج طرابيشي الأخير ما أعطاني مؤشراً أخافني من كوني عربياً إسلامياً. لما تعرض للإسلام، تعرض بكلام تبسيطي سريع، يشير إلى أن الأصولية كانت خطراً أكبر. أحد المعقبين حين تحدث قال إن «الإسلام سوف يحكمني باسم الله».

أعود إلى الموضوع بلغة أخرى، هل يمكن على الأقل على الصعيد التنظيري أن نفهم نمو الديمقراطية بطريقة سلمية؟ لولا الثورة الصناعية التي حدثت في أوروبا لبقيت مجتمعات غير صناعية. المجتمع الصناعي أوجدته الثورة الصناعية، والثورة الصناعية أوجدت تغيرات مجتمعية في نمط الحياة. كان لا بد من التوافق

المجتمعي حتى تقوم الديمقراطية، وهذا ما تفتق عنه العقل الأوروبي. أما نحن فما زالت شعوبنا مجتمعات زراعية في المقام الأول، وأمية في المقام الثاني.

في أوروبا كان هناك نفور من الأديان، وكفاح ضد المشروع الكنسي على الصعيد الشعبي، أما نحن فنشاهد حالة إقبال على التدين، وعلى الإسلام خصوصاً، في الوطن العربي. كيف يمكن أن ننشئ مجتمعاً مدنياً بكل شروطه ومتطلباته كافة في الوقت الذي لم تتجذر فيه العلمانية في صدور الناس، ولن تتجذر في المجتمع العربي. أنا مسرور أنه لما ذكرت شروط ديمقراطية على الأقل في هذا المؤتمر، لم تذكر العلمانية شرطاً لازماً لها. في بعض المجالس العلمانية لا تذكر الديمقراطية إلا والعلمانية شرط لازم لها. وكثيرون من الديمقراطيين العرب، بالمناسبة غالبية الليبراليين العرب ـ مع احترامي لكل اليساريين الموجودين ـ هم من ذوي اليسار الذين أخفقت قيادتهم في غير مشروع. وجزء كبير من إخفاقهم يعود إلى هذا الاستيراد غير المتروي لمصطلحات بكل همومها، وبكل ما تحمل. اللغة حمالة والمصطلح نفسه في العادة ليس مجرداً، وإنما تدخل فيه الثقافة والتاريخ. اليسار أخفق وما زال يخفق يوماً بعد آخر، ومع ذلك فهو مصر على قضية هذا الاقتباس من لغة الآخر ومصطلحه.

٤ ـ رفيق أبو شلاكة

إن جاز تصنيف المنهج من خلال مجمل النقاش في هذه القاعة، فيمكن تصنيفه إلى خطين عريضين: خط يمكن تسميته نقدياً ولكنه بناء، يعني ينقد المشروع القومي من أجل إعادة تركيب هذا المشروع وبنائه. وهناك رؤية ثانية تفتقد الجانب البنائي. وهي نظرة أشبه ما تكون بالنظرة المانوية ترى أن المشروع القومي كله شر ولا وجود للخير فيه. أنا شخصياً لست قومياً ولم أكن في يوم من الأيام، ولكني أعتبر أن هناك مشروعاً قومياً، ومن الجائز أن يطرح السؤال التالي: ما الذي بقي صالحاً ويستحق الحياة والاستمرارية من المشروع القومي؟ هذا بغض النظر إن كنت قومياً أم إسلامياً أم وصفياً ليبرالياً علمانياً. كن ما شئت ولكن هناك قضايا كبرى تحتاج إلى إجابة. والسؤال: هل أن كل التيارات وكل الفصائل الفكرية والسياسية في الوطن العربي من أولوية قضاياها هي إشكالية الوحدة ومقاومة التجزئة. الوطن العربي بشكله الحالي المجزأ المفتت لا يمتلك مقومات الصمود، ولا يمتلك مقومات النمو. وهذه الإشكالية سوف تواجه كل تيار من التيارات الفكرية والسياسية بغض النظر عن ملابسات المشروع القومي وهل هو قادر على أن ينجز الهدف العظيم الكبير. التيار القومي له أخطاء، له عثرات وهي كبرى يجب أن

ننقدها وربما ندينها، ولكن من المشروع أيضاً أن يكون هناك هدف استراتيجي نتفق مع التيار القومي فيه والذي يسمى بالوحدة العربية ومقاومة التجزئة.

القضية الثانية هي القضية الفلسطينية. وأنا أحسب أنه ليس من العبث وليس من الخطأ أن تعتبر القضية الفلسطينية على رأس جدول أعمال التيار القومي، والتيار الوطني والتيار الإسلامي وغيرها من التيارات، لأنها قضية حقيقية وتمس الواقع العربي والمصير العربي. وهي إشكالية سوف تواجه كل فصائل الشارع العربي ونخبه وأطيافه وعناوينه وأسمائه.

فيما يتعلق بالدكتور جورج طرابيشي يبدو لي أن الوجه المهم في نصه هو التأكيد على ضرورة التخلي عن ايديولوجية الخلاص. إذا كانت الاشتراكية ليست ايديولوجية خلاص فقد شهدنا ذلك من ضمن معطيات واقع حي، وكذلك الديمقراطية، ليس مطلوباً أن تتحول إلى ايديولوجيا خلاصية بمعنى الخلاص الديني أو الخلاص الوضعي. ولكن هناك تقريباً بعض النقاط التي تحتاج إلى مزيد من التوقف وربما النقاش. أولاً فيما يتعلق بمواقفه من الثورة، هل الثورة قيمة سلبية على الإطلاق؟ هذه القضية ليست فيها إجابة واضحة، ولكن يبدو لي من خلال استقراء التاريخ حتى العصر الحديث أن تاريخ الثورات ليس شراً كله. هناك ثورات اقترنت ببشاعات كبيرة وبكوارث، وربما هذا هو المبعث الأساسي للتخوف من الثورات، ولكن لا يمكن اعتبار الثورة شراً على الإطلاق. حينما نقيم الثورة الفرنسية، هناك وجه من وجوهها، هو بشاعة نابليون بونابرت، ولكن هناك وجوهاً أخرى لها، وهي أنها دعت إلى أشياء معينة طورت الثورة وأصبحت تسير في اتجاه إيجابي. وكذلك الأمر بالنسبة للثورة الأمريكية، وهذا يطرح سؤالاً آخر: هل الطلاق بائن وبالضرورة بين الثورة والديمقراطية؟ أم أنه من الممكن ومن الجائز أن تقع نقطة التقاء وتقاطع بينهما؟

٥ ـ ضيا طيارة

لاحظت من خلال الحوار أن د. طرابيشي حين تحدث عن الثورة تحدث عن مفهوم مطلق. والثورة هي تغيير جذري في المجتمع: تغيير القيم، بينما مفهوم الثورة الذي تحدث عنه هو مفهوم الصحافة ومفهوم الستينيات، وكان له نوعان من الدلالات: **أولاً** الأنظمة كانت بحاجة إلى شرعية، **وثانياً** الأنظمة الانقلابية كانت بحاجة إلى شرعية. الأنظمة الانقلابية كانت تبحث عن الشرعية، ووجدت تعبير الثورة الذي استعارته من الاتحاد السوفياتي مناسباً لكسب الشرعية. وكانت المعارضة أيضاً تستخدم تعبير الثورة كي تضمن استجابة الجماهير لتغيير نظم

الحكم. ومن هنا أجد أنه لا بد من تحديد المفاهيم كي نعرف ماذا نقصد.

٦ ـ ناصر الدين غلاون

أود أن أبدي هذه الملاحظات حول هذا اللقاء:

١ ـ نجاح عام في مواءمة الأطر النظرية في الخبرات الميدانية لأناس اشتركوا في العمل القومي أو اليساري خلال زهرة شبابهم. أعجبت كثيراً بورقة د. جورج طرابيشي لنقدها الذاتي واستشفاف قريب لمفاصل تحركه القادم بعد انكفاء العقيدة اليسارية.

٢ ـ تمنيت لو أن د. خدوري فعل الشيء ذاته بعد عرضه القيّم لتاريخ الحركات القومية ومشاكل النظم السياسية المتولدة منها.

٣ ـ مع إدراكي لضرورة حثّ الحركيين السابقين واللاحقين على الكلام من طرفكم لهدف تمثيل وجهات النظر كافة، إلا أن شعور البعض، وأنا منهم، يوحي بأن دورنا يقتصر على المشاهدة وليس المشاركة!

٤ ـ ليس عندي اعتراض على التخطيط للمتحدثين والمعلقين عليهم، بل هذا هو الأمر الناجح في إدارة المؤتمر، وأقول ان هذا أبعد الأمر الذي حصل في أعوام ماضية بأن كل من رفع يده أولاً استحق الكلام بغض النظر عن فحوى الكلام. غير أن ترك الأمور كلها لتكون تحت السيطرة قد لا يكون مناسباً في مشروع للديمقراطية ويضم مؤمنين بها أو مترددين ـ وليس معارضين أشاوس! تمنيت لو فتح الباب نصف ساعة أو ساعة لحوار حر أو حام من دون تحكّم.

٥ ـ مع تقديري للجيل السابق على جيلي وتجاربه غير أنه من المشجع دعوة باحثين شباب أكثر وفتح الباب أمامهم، وليس بالضرورة للكلام، بل للنقاش مع الجيل الأكبر سناً. هناك من جاء ليقول كلمته ويمشي ولا يناقش الموجودين.

٦ ـ شعرت بأن مفكري الحركات اليسارية والقومية هم منقرضون لأن من كان منتمياً لها أصبح اعتذارياً أو انتقادياً، وبالتالي لا يوجد من هو نشط حركياً الآن!

٧ ـ جورج طرابيشي (يرد)

في الواقع استمعت إلى أسئلة كثيرة عميقة أحياناً، استفزازية أحياناً أقل، سعدت بها كثيراً لأن ورقتي لم يكن هدفها أكثر من إثارة أسئلة. فهذه الورقة لم

تأت لتشكل نظرية جديدة، بل على العكس، بالنسبة لي كانت حصيلة تجربة، وكنت متردداً في كتابتها ثم في قراءتها، لأنها تتعلق إلى حد كبير بمراجعة، بمحاسبة ذاتية، محاسبة شخصية للذات. إذن هي حصيلة تجربة قبل كل شيء، تبلورت بالنسبة لي مفهومياً ضمن إطار التجربة الشخصية. نقطة **الانطلاق** في مداخلتي هي الطلاق، الانفصال، بين الثورة والديمقراطية. هذا لا يعني أن كل ثورة شر. ولا أنكر، ولا مجال لأحد أن ينكر أن الثورات الفرنسية والانكليزية والأمريكية مثلت قيماً كبيرة في التاريخ. ولكن يجب أن يلاحظ أن هذه الثورات التي أشرت إليها، الانكليزية ثم الأمريكية ثم الفرنسية، كانت ثورات مؤسسة للديمقراطية، في حين أن ما سمي ثورات في الوطن العربي ـ وهنا تحدثت عن تجربتنا نحن الأحزاب اليسارية والماركسية والقومية في الوطن العربي ـ الثورات التي قامت في الوطن العربي ابتداء من ثورة عبد الناصر إلى ثورات البعث إلى ثورة اليمن... أطاحت بالأشكال البدائية من الديمقراطية القائمة. ما حدث عندنا في الثورات التي أتحدث عنها هو العكس، بدلاً من أن تؤسس الثورة للديمقراطية، ألغت الثورة حتى ذلك الجنين الذي كانت تمثله في سوريا ديمقراطية حزب الشعب والحزب الوطني. طبعاً كل إنسان عربي ابن قطر معين وابن تجربة معينة. ثورة ١٩٥٨، وثورة ١٩٧٢ في لبنان مثلاً قامت ضد نظام من الديمقراطية النسبية الظالمة، ولكن تلك الديمقراطية اللبنانية بنسبيتها تبقى أقل سوءاً من دكتاتوريات كثير من البلدان العربية. فالسؤال ضد من قامت تلك الثورات؟ أضد نظام شمولي متسلط، أم ضد الأنظمة البرلمانية وضد جنين الديمقراطية الذي كان قائماً في سوريا وكان قائماً في مصر، والذي كان يمكن أن يستمر؟ عن هذا الجنين الذي ذبح على أيدي الثورات أتحدث. عن هذا الجنين أقول ان الثورات العربية مثلت «شراً»، وأحياناً يكاد يكون مطلقاً. أسأل نفسي هذا السؤال الكبير مثلما لا بد أن يسأله كل ثوري «سابق». الثورة التي تمت في الاتحاد السوفياتي مؤخراً ثورة تمت بالطريق السلمي ولم تكن ثورة بطريقة العنف التي تمت بها الثورة اللينينية، ثورة بالطريق السلمي لتصفية النظام السوفياتي القائم، وقد شارك فيها قسم كبير من الماركسيين أو من الماركسيين السابقين. ومع ذلك ليس هذا هو الموضوع، الموضوع هو اننا في الوطن العربي الآن في حالة أزمة. أنا أعتقد بشكل أساسي أننا في حالة أزمة، بمعنى أن الأنظمة القائمة عنيفة ومعادية للديمقراطية إلى أقصى الحدود. أنا موافق على هذا التصنيف ولكن هل أجدَتْ أي معارضة ثورية حتى الآن؟ أعطني نموذجاً واحداً على معارضة بالعنف، بالثورة، بالانقلاب المسلح، بالعسكر، بالعمل السري، أجدت نفعاً. جاءتني رسالة ذات يوم من إنسان أرسلها

وقال لي: أنت مسؤول عن إضاعة ثلاث عشرة سنة من عمري. طبعاً هذا الشخص لا أعرفه، وإنما يقول: قرأت كتبك ودخلت السجن، وها أنا حر بعد ثلاث عشرة سنة وقد تحطمت حياتي. هذه الرسالة تركت فيّ أثراً عميقاً. ماذا أجدت كل أرواح الشهداء الذين ماتوا في السجون من الشيوعيين ومن البعثيين، من أعداء الشيوعيين، ومن أعداء البعثيين، من البعثيين الذين قتلوا الشيوعيين، ومن الشيوعيين الذين قتلوا البعثيين؟ ماذا أجدت كلها؟ حصيلة هذه التجربة ماذا أجدت؟ هل استهدفت نظاماً مستبداً فاشياً، وأحلت محله ديمقراطية؟ من المستحيل أن تؤدي «الثورة» إلى الديمقراطية. من يصل إلى الحكم بالعنف يتشبث به. كان عمر الانقلابات في الماضي سنة أو سنتين، والآن لا نعلم نهايتها. أنا شخصياً صرت أشعر أنه إذا لم نكن عمليين، فشيء من الحكمة. حتى هذه الأنظمة المستبدة كفانا أن نرعبها بلغة الثورة عليها. قد يكون من المفيد أن نواجهها بنوع من الهدنة. لنسحب شعار إسقاط الأنظمة. أعتقد أن أحد أسباب كارثتنا نحن الديمقراطيين، أننا نتصور كل معارضة على أنها إسقاط للنظام القائم. وعندما أقول لذلك النظام القائم أسقط، فمعنى ذلك أنني لا أترك له من خيار إلا أن يكون قاتلاً أو مقتولاً، وهو بالأساس قاتل، وعندما أعطيه هذه الحجة سوف يصبح قاتلاً مرتين. إني متفق على توصيف الأنظمة تماماً ولكنني مختلف كيف تكون المواجهة. أنا أقول قليلاً من الهدوء، قليلاً من الهدنة، قليلاً من التفكير، يعني نأخذ مسافة حتى نفكر بهدوء. طوال اليوم ونحن هنا، وما يجمعنا هو هم الديمقراطية. لم نتفق بعد على تحديد مفهوم الديمقراطية. قليلاً من الهدنة مع الذات لنعيد التفكير في مقولاتنا، لأن كل مقولاتنا حتى الآن أخفقت. لا أقول مقولاتي الراهنة سوف تنجح لأني لا أتقدم بمقولات وإنما أطالب بلحظة للتفكير.

النقطة **الثانية** التي أريد الرد عليها أنني لم أقل ان الديمقراطية أسطورة خلاصية. أنا قلت حذار أن نحولها إلى أسطورة خلاصية، ذلك أن الديمقراطية لها مشروطية، ولولا أن للديمقراطية مشروطيتها لتعذر علينا أن نفهم لماذا لم تقم الديمقراطية حتى الآن إلا في أوروبا الليبرالية البرجوازية الغربية. ما قامت ديمقراطية إلا مترافقة بشروط تاريخية، وبوجود طبقة برجوازية. من دون طبقة برجوازية ما كانت لتقوم الديمقراطية، ولا كذلك من دون فكرة الأمة ووحدة الأمة وفكرة المواطنة والسيادة للشعب، وفكرة الفردية في الدين، الفردية في الانتماء العائلي وفي تأسيس أسرة قائمة على أساس فردي، ولا كذلك من دون تفسير جديد للدين من خلال البروتستانتية يلغي الوساطة بين الإنسان والله ويعطي الإنسان حق تفسير الكتاب المقدس كما يشاء. ومن جملة الشروط الثورة الصناعية

طبعاً. لكن الاتحاد السوفياتي جاء وعمل صناعة من دون برجوازية فأخفقت الصناعة نفسها. عبارة عن كيمياء، ليست في سياق واحد زائد واحد يعمل اثنين. أعتقد أن الواحد يتفاعل مع الواحد مع الثاني مع الرابع، تطلع تركيبة، تطلع «الطبخة». وهذه الطبخة تطبخ على مهل، وبقدر ما من التأني، وبخاصة في مرحلة الأزمة مثل أزمتنا نحن، أزمة مفاهيمنا، أزمة ممارستنا، أزمة تجاربنا، أزمة تشاؤمنا، أزمة ما سماه البعض الميت الذي نشيعه. أنا لا أريد أن أطيل أكثر من ذلك. ما حاولته شخصياً هو طرح أسئلة، فتح للموضوع، محاولة تفكير فيما هو سائد. قد لا أكون نجحت، ولكن ما فعلته أنني حاولت ذلك.

الفصل الثالث

ما العمل؟

المناقشـــات

١ ـ رغيد الصلح

أحييكم في هذه الجلسة الختامية، ولدينا ساعة من الزمن نتبادل الآراء فيها حول موضوع هذا المؤتمر في محاولة لاستخلاص بعض الملاحظات العامة. ولدينا خمسة متحدثين، فالرجاء التركيز على الموضوع الرئيسي لكي نستفيد من هذه الجلسة. وفي بداية هذه الجلسة الختامية أدعو زميلي في تنسيق نشاط مشروع دراسات الديمقراطية إلى استهلال هذه الجلسة ببعض التوضيحات حول المؤتمر وما ينتظر من هذه الجلسة الختامية من مساهمة في الإجابة عن سؤال: ما العمل؟

٢ ـ علي خليفة الكواري

في ختام لقاء اليوم، وبعد أن استمعنا إلى المتحدثين الرئيسيين والمعقبين ومداخلات المشاركين، وقد برز قدر كبير من التشاؤم حول مواقف الحركات والأحزاب في الوطن العربي من الديمقراطية، لا بد لنا من أن نصل إلى شيء يساعدنا على العمل في المستقبل. لذلك أرجو أن تركز جلستنا الختامية هذه على الإجابة عن سؤال: ما العمل؟ ما العمل من أجل تنمية الفكر الديمقراطي في الحركات والأحزاب في الوطن العربي بعامة؟ كيف نرسخ الممارسة الديمقراطية داخلها وفيما بينها وفي علاقتها بالسلطة والمجتمع؟

نحن على الرغم من تواضع دورنا ومحدودية تأثيرنا مطالبون بالعمل. ان كل جهد مهما كان صغيراً تكون فائدته أعظم عندما يوظف في الاتجاه الصحيح. وتحديد الاتجاه الصحيح يحتاج إلى فهم مشترك أفضل لما يمكن عمله في مجال تصحيح مواقف الحركات والأحزاب العربية كافة من الديمقراطية وإزالة مخاوفها.

النقد مهم جداً وضروري في حالتنا. والنقد الإيجابي يتطلب النظر في الإمكانيات المتاحة من أجل بناء حركات وأحزاب في البلدان العربية تتخذ

الديمقراطية منهجاً وتلتزم بنتائجها. وهذا يتطلب أن ننظر إلى الماضي في إطار ظروفه ومعطياته، ولا يجوز التسرع في الحكم على المستقبل. علينا أن نركز على ما يمكن عمله في المستقبل، وأن ننمي شروط تحقيق ذلك المستقبل في حقائق الحاضر وتغيير الواقع على الأرض إن أردنا أن يكون المستقبل أفضل من الحاضر.

إن القدر الكبير من النقد اللاذع وروح التشاؤم اللذين توحي بهما نظرتنا إلى الماضي، واللذين استمعنا إليهما اليوم يجب ألا يحجبا ما نشاهده لدى المعنيين بالشؤون العامة في البلدان العربية من بحث وتقصٍ حول شروط تنمية الفكر وترسيخ الممارسة الديمقراطية في الحياة العربية. وما حضورنا اليوم إلا تعبير عن أمل كل منا في أن تجد بلداننا العربية سبيلاً إلى الديمقراطية، وأن تتاح لها فرصة معرفة طريقها وأن تتمكن من سلوكه.

إن مؤتمرنا هذا العام، وكذلك مؤتمر المشروع في العام الماضي، واللذين تم اختيار مواقف الحركات والأحزاب العربية ومخاوفها من الديمقراطية موضوعاً لهما، ينطلق من ملاحظة قصور في ممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب العربية بشكل عام سواء أكانت ثورية أم عقائدية أم سياسية بحتة. وهذا القصور يعبر عن إشكالية وليس مجرد مشكلة، وهذه الإشكالية مزمنة لا بد من التصدي لبحثها ومحاولة مقاربتها، لأن نقطة البداية لقيام ديمقراطية هي من دون شك وجود ديمقراطيين وأحزاب ومؤسسات ديمقراطية حقيقية تستطيع إذا وصلت إلى الحكم في يوم من الأيام أن تمارس في المجتمع ما تمارسه داخل تنظيمها، لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

والأسئلة التي يمكن طرحها كثيرة ومتعددة وهي أسئلة عامة، الهدف من طرحها تحفيز النقاش، واستهلال الحوار. ويحضرني منها الآن التالي: هل توجد إشكالية فكرية وعقائدية أو حضارية لدى الحركات والأحزاب العربية تجاه الممارسة الديمقراطية؟ إذا لم يكن هناك إشكالية وإنما مجرد مشكلات، أتتعلق بمرحلة التطور السياسي أو بطبيعة الحكم الفردي عبر التاريخ العربي والإسلامي، فتلك مسألة أهون؟ فالزمن وما يصاحبه من نضج، وجور الحكام على التيارات كافة، كفيلان بخلق وعي سياسي وقبول بالديمقراطية لدى أغلب التيارات الفكرية واليسارية الفاعلة، باعتبار الديمقراطية أفضل الحلول المتاحة للبشرية إذا أخذ المدى البعيد في الاعتبار. وإذا كانت هناك إشكالية كما يبدو في قبول الديمقراطية كما ظهر في مضمون بعض النقد الذي استمعنا إليه اليوم، فما مظاهر تلك الإشكالية؟ وما هي أسبابها غير القابلة للحل والمعالجة؟ هذا سؤال جوهري ولا بد من محاولة الإجابة

عنه في هذه الجلسة الختامية. هل إشكالية الديمقراطية مرتبطة بالزمن؟ هل هي مرتبطة بالفكر أو هي مرتبطة بالحياة العربية والعقلية العربية؟ هل تلك الإشكالية خاصة بالحركات العقائدية والثورية، أم أنها إشكالية عامة؟ هل هناك حركات وأحزاب عربية استطاعت مقاربة هذه الإشكالية؟ عندنا الحركة السياسية الآن في المغرب نموذج. هل الأحزاب المغربية أحدثت حلاً يمكن الاستفادة منه؟ هل يمكن بناء تجربة عربية على تجربة الحركة السياسية في المغرب؟

في النهاية، لا بد أن نطرح سؤالاً يمثل التحدي لكل المعنيين بالتحول الديمقراطي: كيف يمكن مقاربة إشكاليات الحركات والأحزاب في البلدان العربية من الديمقراطية؟ ما الشروط المطلوب تحقيقها داخل الحركات السياسية حتى تصبح قادرة على التقدم من حيث تحقيق الممارسة الديمقراطية داخلها وممارستها مع الآخرين؟

ومن أجل البدء بالتفكير بصوت عال في هذه الجلسة الختامية وفيما يليها من نشاط مشروع دراسات الديمقراطية طلبنا من أربعة من الاخوان أن يتحدثوا حول: ما العمل؟ يليهم ما يسمح به الوقت من مداخلات.

٣ ـ برهان غليون

نرجع إلى الموضوع الرئيسي وهو علاقة الأحزاب العربية بالديمقراطية. يفترض العنوان أن جميع الأحزاب العربية عندها مشكلة مع الديمقراطية وهو افتراض خاطئ، ومعاينة غير صحيحة. فالحادث أن الأحزاب العربية في الماضي قبل الخمسينيات، كانت بمعظمها ديمقراطية وتمارس العمل الديمقراطي. كانت أحزاب كثيرة ليست هناك ضرورة لأن نسميها سواء في العراق أو سوريا أو مصر أو غيرها تتبنى الديمقراطية. النظرية والفكر المعاديان للنظام الديمقراطي بدآ في الخمسينيات والستينيات. وإذا تحدثنا عن فترة محدودة وعن أحزاب لها برامج محددة، اكتشفنا أن هذه البرامج تشترك فيها مع أحزاب عالمية أخرى. فالأحزاب التي كانت عندها مشكلة مع الديمقراطية هي الأحزاب اليسارية. وهذه الظاهرة ليست مقتصرة على الوطن العربي. كل الأحزاب الماركسية والشيوعية كان عندها مشكلة مع الديمقراطية. وفي الوطن العربي الأحزاب الأخرى التي صارت عندها مشكلة مع الديمقراطية هي بعض الأحزاب القومية. وليست كل الأحزاب القومية معادية للديمقراطية، وإنما التيار الغالب فيها والذي استلم السلطة فيما بعد كان معادياً للديمقراطية، إنما بقيت الأحزاب وبعض التيارات القومية العربية والقومية القطرية أيضاً متمسكة بمفهوم الديمقراطية وبأنظمة ديمقراطية. هذا يعني أن

الديمقراطية كانت موضوع صراع حقيقي داخل الحركة السياسية العربية مثلما هو الحال لدى كل الشعوب الأخرى. ينبغي ألا نعمم بالمطلق، لأن المشكلة تصبح عندئذٍ من دون حل. القول إن كل الأحزاب العربية عندها مشكلة مع الديمقراطية غير صحيح، وانها تخلت في كل ساعة في التاريخ عن الديمقراطية، فهذا كلام غير تاريخي. هذا يعني أننا نخلق ماهية ثابتة مرتبطة بالعرب جنساً وثقافة، لا بالظروف التاريخية الفكرية والاجتماعية. أن نجعل رفض الديمقراطية خاصية مرتبطة بالعرب، هذا كلام خطير وغير صحيح.

الآن، أيضاً لا يحسن أن نحاكم الحركات والأحزاب العربية أو القومية في الخمسينيات انطلاقاً من محاكمة الأنظمة القومية نفسها أو التي تسمي نفسها أنظمة قومية اليوم. فليست الأسباب واحدة لعدم تبني الديمقراطية. اليوم الديمقراطية غير موجودة في بعض الأنظمة التي تدعي أنها تقدمية وقومية. السبب الذي جعل أحزاب السلطة ضد الديمقراطية ليس هو السبب نفسه الذي كان في يوم من الأيام يقف وراء تشكيك بعضها كالبعث في فترة الخمسينيات أو الستينيات بعلاقة الثورة بالديمقراطية. ليس هدفي الدفاع عن صورة الأحزاب العربية، ولكن لكي تكون دراستنا موضوعية، علينا أن نفهم التاريخ وليس أن نصادره ايديولوجياً. علينا أن نفهم لماذا تطورت الأمور بالشكل الذي تطورت فيه، أين تطورت؟ ما هي العناصر الرئيسية التي ساعدت على هذا التطور؟ نحن لا نعتبر أن هذا التطور في اتجاه التشكيك بصلاحية الديمقراطية خاصية مرتبطة بنا، وندرك أن الشروط التاريخية أثرت بشكل ما، وأدت إلى نوع من التطورات السياسية في هذا الاتجاه عندنا. وعلينا أن نعرف لماذا نجحت التيارات غير الديمقراطية في صفوف الحركة السياسية العربية القومية واليسارية بينما أخفقت التيارات الديمقراطية في الحركات السياسية العربية.

هل كان ضمن مفهوم هذه الأحزاب مثلاً، ضمن برامجها، ما يحمل تعارضاً جذرياً بين كونها قومية وكونها يسارية أو اشتراكية وبين النظام الديمقراطي؟ هل هناك تعارض أصلي يجعلها عاجزة عن أن تكون قومية وديمقراطية في الوقت نفسه؟

ثم ـ وهذا هو هدفنا لأننا نناقش من أجل تحسين الأوضاع ـ كيف يمكن دفع هذه الأحزاب نحو تبني توجهات ديمقراطية؟ يعني كيف يمكن، إذا شئنا، تدعيم التيارات الديمقراطية داخل الحركة الوطنية العربية التحررية اليسارية؟ هناك إذن ثلاثة أسئلة سوف أجيب عنها بسرعة.

في الإجابة عن السؤال **الأول**: حصل تاريخياً أن تطورت الأحزاب القومية واليسارية مثلها مثل أحزاب أخرى في الفترة نفسها في العالم. جميع الأحزاب في العالم ـ بعد الخمسينيات ـ التي كان لها طابع شعبي ما، والتي حملت بعض الآمال الشعبية وأصبحت يسارية، تأثرت بالماركسية، من الصين إلى آسيا إلى أمريكا اللاتينية إلى أفريقيا، كلها توجهت توجهاً واحداً، توجهت نحو إلغاء فكرة النظام الديمقراطي. أسباب ثلاثة معروفة لذلك:

السبب **الأول**: أن الديمقراطية ارتبطت في تلك الفترة بأنظمة ليبرالية اقتصادياً خلقت تفاوتاً كبيراً بين الطبقات، فكانت الحاجة إلى العدالة الاجتماعية مهمة جداً. كان المطلوب إعادة التوزيع، وذلك يحتاج إلى تغيير، ولا يمكن أن يتحقق من خلال احترام القواعد الموجودة.

السبب **الثاني**: ارتبطت الديمقراطية في تلك الأيام، في الأربعينيات والخمسينيات بالهيمنة الإمبريالية، بالهيمنة الاستعمارية، بوجود نخب في السلطة متغربة مرتبطة بالاستعمار أو بالقوى الاستعمارية.

السبب **الثالث**: هناك أيضاً مشكلة الهوية التي تكلم عنها د. خدوري وهي مشكلة ملحة وأساسية.

إذاً، رفض البرنامج الديمقراطي في تلك الفترة كان جزءاً من محاولة النخبة السياسية الجديدة تلبية الحاجات الاجتماعية، الحاجة إلى توزيع أكثر عدالة، الحاجة إلى تأكيد أكثر للاستقلال عن القوى الاستعمارية، الحاجة إلى تجديد النخبة القيادية ضد النخبة التي كانت لها ارتباطات إقطاعية أرستقراطية، أو كانت من أصحاب الملكية، من تجار المدن. وبالفعل بالطريق غير الديمقراطي أمكن إزالة النخب القديمة ومعظم النخب العربية اليوم متحدرة من أصول مختلفة عن النخب التي كانت حاكمة في الأربعينيات والخمسينيات، فهي من أصول فلاحية ومن أصول شعبية نسبياً. وليست كلها سنية تركية عثمانية المنشأ بالضرورة. حصل انقلاب حقيقي إذن مع التخلي عن البرنامج الديمقراطي. وكان ذلك رداً على حاجات اجتماعية.

أما اليوم، فالتيار الغالب على الوطن العربي هو العكس، هو العودة إلى الديمقراطية. هناك أيضاً استجابة لحاجات جديدة. إن النظم التي ألغت الديمقراطية خلقت طبقات جديدة هي اليوم مسيطرة على الثروات الحقيقية، وعلى مفاتيح الاقتصاد كلها. هناك حاجة اليوم لإعادة توزيع السلطة وإعادة توزيع الثروة. هناك حاجة أيضاً لإطلاق المبادرة الشعبية، وحاجة لإطلاق الحياة السياسية

والفكرية. هناك حاجات أساسية تدفع باتجاه الديمقراطية. إذاً مسألة الديمقراطية مهمة بالنسبة للأحزاب. فالأحزاب حساسة أيضاً لما يجري في المجتمع، والذي يريد الوصول إلى السلطة لا بد له من أن يستجيب لاحتياجات المجتمع وآماله. نحن لسنا مختلفين إذن عن غيرنا. فكل الأحزاب المعارضة التي كانت تريد تغيير الأنظمة الإقطاعية أو شبه الإقطاعية توجهت نحو اليسار، نحو الاشتراكية، نحو القومية، في آسيا وغيرها، واليوم، مع انهيار الاتحاد السوفياتي، وانهيار الطريق الثوري للتنمية والاستقلال، هناك في العالم كله عودة إلى الليبرالية واعتقاد بأن الديمقراطية هي الحل.

والآن، المشكلة، بالضبط، هي أن الناس تتصور أن الديمقراطية هي حل لكل شيء. الديمقراطية ليست حلاً طبعاً، الديمقراطية هي وسيلة للإصلاح، أداة من أجل تغيير الأوضاع وفتح المجال أمام الحلول. هي وضع الإطار الأسلم والأصح للتفكير بحلول اقتصادية جديدة في إطار العولمة. باختصار، هناك مشاكل جديدة لا يمكن طرحها نظرياً ولا حلها في الإطار الراهن للسلطة القائمة في الوطن العربي، في الأوضاع الدولية الراهنة. وهذا ما أعاد الاعتبار للديمقراطية وسوف تتحقق هذه الديمقراطية بصرف النظر عن ثقافتنا السياسية، وبصرف النظر عما إذا كان القرآن يدعو إلى الديمقراطية أم لا. هذا ليس هو الأساس. الأساس هو الحاجات الاجتماعية.

السؤال **الثاني**: هل هناك تعارض جذري بين أن يكون الإنسان في الوقت نفسه قومياً ويكون ديمقراطياً ويكون مع العدالة الاجتماعية، مع الاشتراكية ومع الديمقراطية؟ هذا الموضوع يتوقف على فهمنا للقومية: هل هي قومية كلاسيكية لا تؤكد نفسها إلا ضد الآخرين؟ أم قومية بمعنى الوطنية الداخلية التي تبني بناء المواطنة عبر احترام حريات الأفراد والانتخابات الحرة وتأكيد الحياة الدستورية؟ هذه الوطنية، هذا النوع من الوطنية، هي التي بنيت على أساسها ديمقراطيات الغرب، وهي حررت مفهوم القومية في العداء نحو الآخرين ووجهته نحو مفهوم تعميق التضامن بين الأفراد داخل الوطن الواحد نفسه. ليس هناك تعارض جذري في نظري بين أن أكون قومياً عربياً، أؤمن بأن مصلحة الوطن العربي هي أن يتحد في اتحاد (ليس بالضرورة في شكل دولة واحدة، يكفي التعاون، تكفي السوق المشتركة، التكتل الاقتصادي)، وبين أن يظل هذا التكتل في إطار ديمقراطي، أي أن يظل تنظيم الحياة السياسية في هذا الإطار القومي سواء كان قطرياً أو قومياً، ذا طابع ديمقراطي. ليس هناك أي تعارض ولا يفترض أن يكون هناك تعارض. وليس هناك تعارض أيضاً بين إرادة التغيير وإعادة توزيع الثروة وبين الديمقراطية.

ولكن يطرح سؤال: كيف أريد أن أغير؟ هل أغير بطرق عنيفة ثورية أو بالطرق الديمقراطية. للأسف يطرح التعارض حيث لا تعارض. إن تعديل توزيع السلطة الراهنة وتحسين وضع العدالة الاجتماعية وإعادة بناء العلاقات بين الدول العربية على أسس قومية، كل هذا يمكن أن يتسق مع خيار ديمقراطي، وليس هناك تناقض في نظري.

السؤال **الثالث**: كيف ندفع بهذا الاتجاه؟ نستطيع أن ندفع بهذا الاتجاه إذا جعلنا من الديمقراطية خياراً لتنظيم السلطة وليس بديلاً من الحلول المطلوبة منا لمواجهة المشاكل الأخرى التي لا تتعلق بتنظيم السلطة. فالنظام الديمقراطي ليس بديلاً من حل مشكلة الأقليات، وليس بديلاً من حل مشاكل التنمية، وليس بديلاً من حل مشاكل الاتحاد العربي والسوق العربية المشتركة، وإنما هو إطار يضبط العلاقات بين السكان، بين الأفراد، بين المواطنين، بين الدول أيضاً على أسس نسميها ديمقراطية، على أسس ترفض الهيمنة، هيمنة فئة على أخرى. الديمقراطية أداة ضرورية لإيجاد الحلول السلمية للمجتمعات. ليست شيئاً مطلقاً ولا نظاماً جاهزاً. وهي ليست صنماً يعبد. إنها حركة في اتجاه توسيع الحريات العامة وفي اتجاه تأكيد الحريات الدستورية، في اتجاه تأكيد فكرة التضامن داخل المجتمع الواحد وفكرة الوطنية كأساس لخلق قواعد مفيدة للعمل، وتطبيق مناهج جديدة.

إذن، الديمقراطية يمكن أن تكون أسطورة بالفعل ولكنها ليست أسطورة فحسب. إنها نظام سياسي يعتمد على الانتخابات، يعتمد على احترام الحريات ويعتمد في التغيير على الصراع السياسي أو الطرق السلمية. أنا أعتقد أن الموضوع يجب أن يطرح بهذه الطريقة. هناك مشاكل سوف تحصل مثلما حصلت في البلدان الأخرى. نحن جزء من العالم، ومدفوعون باحتياجات قريبة من المجتمعات الأخرى. ليس هناك تناقض بين تحقيق أهدافنا الوطنية والقومية وتطبيق العدالة وتأكيد الديمقراطية. وان الدفع باتجاه الديمقراطية يحتاج إلى بناء حد أدنى من الإجماع بين جميع القوى المتصارعة على أسس للعمل السياسي وتبني فكرة الصراع السلمي، أي رفض العنف في الصراع السياسي والاجتماعي.

٤ ـ خالد الحروب

حين طلب مني د. الكواري كتابة بعض الملاحظات، حاولت قدر الإمكان أن أضع بعض النقاط فيما يتعلق بالتيار الإسلامي وبالحركات الإسلامية حتى يكتمل النقاش. ولا أقول نقفل الدائرة عن الحركات بمختلف تنوعها السياسي، ولكن توسيعها ما أمكن، علماً أن موضوع الحركات الإسلامية هذا كان موضوع

مؤتمر مشروع دراسات الديمقراطية في العام الماضي. لكن بعض الملاحظات السريعة حول موضوع الديمقراطية والحركات الإسلامية قد يكون مفيداً لإكمال الصورة. على أن الاختصار والاختزال قد يكونا مخلين. يمكن تصنيف الطيف الإسلامي في ثلاثة تيارات فيما يتعلق بموضوع الديمقراطية: تيار الحركات الإسلامية المعتدلة، تيار الإخوان المسلمين وما يقترب منهم أو يدور في فلكهم بشكل عام، أو من يحمل أفكارهم بطريقة أو بأخرى في معظم حالات المشاركة السياسية في الوطن العربي، وهناك تيار الجماعات المتطرفة وتيار المستقلين الإسلاميين من مثقفين ومفكرين وغير ذلك. فيما يتعلق بالتيار الأول كالإخوان في الأردن وفي مصر، وتجمع الإصلاح في اليمن، والنهضة في تونس، والحركة الدستورية الإسلامية في الكويت وغير ذلك، بالنسبة لهذا التيار على المستوى النظري يمكن رصد تعقيد متصاعد لموضوع الاقتناع بالديمقراطية. ونجد بشكل عام أن الديمقراطية تتصالح بشكل أو بآخر مع مجموعة المفاهيم الاسمية التي تتبناها هذه الحركات. ويختلف التقييم والدراسة أحياناً من حركة إلى أخرى. لكن بالمجمل هناك الأطروحة العامة التي تنبني على التعددية وقبول الآخر والمشاركة السياسية، يمكن القول إنها في تصاعد معقول، إلى درجة أنه على مستوى التعقيد النظري فإن بعض الأطروحات تقول بوضوح بأن الدولة الإسلامية التي تقوم فيها هذه الحركات سوف يكون فيها حزب شيوعي معترف به قانونياً. ربما القول وما هو الإنجاز العظيم في هذا الموضوع؟ ولكن في الحقيقة على مستوى الحركات الإسلامية، وكل المهتمين بهذا الموضوع، تعتبر أنها نقلة مهمة أن يعترف الإسلاميون بقانونية حزب شيوعي في دولة إسلامية. هذا على المستوى النظري. أما على المستوى العملي، فهناك مشاركات على غير مستوى في غير دولة. ولكن المشكلة أن هذه الحركات موجودة في المعارضة، وترف التفكير وأنت في المعارضة يختلف جذرياً عما يكون عليه حين تكون في السلطة. ومصداقية كل هذه الأطروحات تعرضت لضربة في الصميم مع التجربة السودانية. الحركة الإسلامية في السودان كانت متقدمة على مجموعة الحركات الإسلامية في التنظير والإبداع الفكري والمشاركة السياسية وغيرها. ولكن التجربة الراهنة في السودان تضعف إلى حد كبير موقف الاعتدال الإسلامي من موضوعات الديمقراطية. وأنا لا أفرق في النظر العام بين هذه التجربة وأي تجربة حزبية أخرى قومية أو بعثية أو يسارية، فما إن تصل إلى السلطة حتى تبلع كافة التنظيرات أو الشعارات السابقة وتصبح وكأنها حبر على ورق. يبقى هذا السؤال محيراً في الواقع: هل مثلاً لو وصل الإسلاميون في الأردن أو في مصر أو إلى آخره سينتهجون النهج نفسه الكائن في السودان أم

لا؟ هذا سؤال كبير ولا أحد يملك الإجابة عنه.

التيار الآخر بإيجاز أيضاً، هو أقصى اليسار الإسلامي أو أقصى اليمين، الجماعات المتطرفة التي لا تؤمن بالفكرة من الأساس وترى أنها ملحقة بجاهلية القرن العشرين. وهذا هو التيار الوحيد الذي ينطبق عليه قول د. جورج طرابيشي. ولا نستطيع أن نعمم ذلك على كل الأصوليين. هناك تلاوين مختلفة في هذا الطيف ومواقف متفاوتة، وأحياناً مواقف متعارضة إلى درجة كبيرة جداً. الجماعات المتطرفة يمكن أن يصلوا إلى تكفير كل الحديث الذي أقوله الآن مثلاً أو يقوله أي إسلامي يتحدث عن التعددية أو الديمقراطية، فلذلك هناك فرق كبير. هذا التيار يعيش على قمع التيار المعتدل. كلما زادت الحكومات قمعها للتيار المعتدل ازدادت مصداقية هذه الحركات في نظر الناس المسحوقين والناس الذين يستمعون إلى ندائها حين تقول إن هذه الحكومات لا تسمع للذين هادنوا والذين تنازلوا والذين اقتنعوا إلى آخره. والحقيقة هناك معادلة تحتمل النقاش وهي أن الأنظمة في كثير من الأحيان تخشى التيار المعتدل أكثر من خشيتها من الجماعات المتطرفة، لأن التيار المعتدل يستطيع أن يصل إلى الناس، والناس يستطيعون أن يؤيدوه من دون خوف. لكن الجماعات المسلحة لا تستطيع أن تستقطب الناس. ليس كل البشر مستعدين لأن ينخرطوا في عمل مسلح، ويموتوا، أو ينخرطوا في حزب يطالب بسقوط الحكم، ولكن باستطاعتهم أن يؤيدوا جبهة العمل الإسلامي وهم مرتاحون في بيوتهم لا يخشون شيئاً. فهذه التيارات المعتدلة التي تستطيع أن تصل إلى الناس وتكسب أصواتهم، وتذهب إلى البرلمان بهذه الأصوات، تشكل في النهاية خصماً سياسياً معقولاً لأي حكومة أو لأية مؤسسة حاكمة. هذا، بينما هذه الجماعات المتطرفة التي تبقى معزولة في الصعيد أو في جبال الجزائر، لها تأثير دموي وبشري، ولكن في نهاية الأمر أثبت الواقع أنها طريقة عقيمة وغير ناجحة، بدليل أنه من منتصف الثمانينيات وحتى الآن لم تنجح أي تجربة تبنت هذا العنف الدموي الذي اتبعته الجماعات الإسلامية المسلحة للوصول إلى أي من أهدافها، بينما كان من الخطر على المؤسسات الحاكمة فوز الإسلاميين بالأصوات والوصول إلى البرلمان.

التيار **الثالث** الذي يمكن أيضاً الحديث عنه بإيجاز هو تيار المثقفين الإسلاميين من كتاب وصحفيين وغيرهم. وهؤلاء مواقفهم من الديمقراطية متقدمة، أكثر المواقف تقدماً تجاه الديمقراطية والتعددية. يحاولون تقديم إسهامات تؤثر في صلب التيار العام ومساحة المشترك بينهم وبين الآخرين هي مساحة عريضة جداً. لكن المشكلة بالتعريف أن هؤلاء مستقلين، وأصواتهم مهما كانت عالية تأثيراتها في

واقع الجماعات في الشوارع الحركية تبقى محدودة على خلاف تأثير أفكار ورموز ذوي العلاقة بالجماعات مباشرة.

ويبقى أن أشير إلى مجموعة نقاط بسيطة وسريعة وربما تواجهها الحركات الإسلامية اليوم في مسألة الديمقراطية أو التعددية أو حتى العلاقة بالزمن والتاريخ والواقع. المشكلة قد تنطبق في جوانبها على بقية الحركات الأخرى. إن هناك قدراً من التساهل في أخذ المتغيرات الكونية بعين الاعتبار على مستوى الكون. فمثلاً يبقى النموذج المنشود هو نموذج الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. هذا النموذج الذي يدعى إليه. والقول إنه كان يوجد بشكل من الأشكال عقد اجتماعي مع قبائل اليهود والقبائل الوثنية التي كانت في المدينة وانتظمت في سياق مدني معين يثير بعض الأسئلة. ما هي الدولة التي قامت؟ أليست الدعوة إلى هذا النموذج في القرن العشرين تسقط كثيراً من التغيرات ذات العيار الثقيل؟ في تقديري أن المسلمين في الدولة التي قامت في المدينة المنورة اتخذوا الإسلام بقرار. دخلوا الإسلام بقرار إرادي، بينما مليار ونصف مسلم الآن يعيشون في القرن العشرين لم يدخلوا الإسلام بالقرار نفسه، هم مسلمون بالجغرافيا، ومسلمون بالصدفة مثلما هناك مسيحي بالصدفة هناك مسلم بالصدفة. أحدهم ولد في المغرب، والآخر في الأردن. لذلك لا نستطيع أن نسقط تجربة خمسين ألفاً في المدينة على مليار مسلم، الظروف التاريخية لدخولهم في الإسلام مختلفة، وبالتعريف هؤلاء مسلمون وهؤلاء مسلمون غير متطابقة تماماً. هناك مشكلة إيبستمولوجية في التوصيف، في عدم تماسك هذا التوصيف. إذا أسقطت هذه الفروقات، حتى الفروقات في الهدف، فإنه من حيث الشكل قد تستطيع أن تنظم مجموعة من خمسين ألفاً أو من مائة ألف، لكن من الصعوبة بمكان أن تطبق هذا التنظيم نفسه على مليار نسمة عندما نتحدث عن الأمة الإسلامية، مثلاً الأدبيات الإسلامية تتحدث عن أمة واحدة في ٤٦ دولة إسلامية. تسقط في سياق هذا الحديث كل موضوعات الدولة القومية والحدود والفروقات والإسلام الآسيوي والإسلام الأفريقي والإسلام العربي، إلى مختلف أنواع هذه الطروحات الحقيقية الأخرى وهي تنسحب على الحركات غير الإسلامية واليسارية والقومية. إن الأنظمة القائمة مهما انتقدناها ووقفنا ضدها تفرض نفسها علينا سواء شئنا أم أبينا. وموضوع الاتصالات والمواصلات ومحطات التليفزيون تصل إلى كل البيوت وتتيح لمجال جديد من التفكير، تضرب في عقول الجماعات والبشر. إن هناك عملية مقاربة دولية تحدث في البيوت. المقاربة في طريقة العيش الذي يطلعون عليه، المقاربة في الحرية السياسية التي يرون ممارسة الآخرين لها. يرون البرلمانات مقابل الاستبداد الذي يعيشونه. فلا تستطيع الأنظمة

أن تلقى كل هذه الإشارات القادمة وتلغي مفعولها. وأيضاً لسهولة المواصلات، فالبشر الآن يستطيعون التنقل بسهولة. فلا تستطيع حتى لو اقتنعت بمقولة العادل المستبد تطبيقها. كان الحجاج يطبقها بسهولة. يقطع رؤوس البشر وليس من خيار أمامهم إلا أن يبقوا في بغداد. الآن لا يستطيع مستبد أن يستبد في البشر هكذا بسهولة، ولأنهم يستطيعون أن ينتقلوا، الأفراد يلجأون سياسياً. رأس المال الوطني يستطيع أن يهاجر. كل مقدرات البلد وكل الكفاءات يمكن أن تنتقل، إن سادت المخاوف داخل البلد، فيما إذا وصل الإسلاميون للحكم أو أي حزب آخر وانفرد في الحكم فإن انتقال الكفاءات والإمكانيات وارد. مثلاً في الجزائر لم يستقر أحد على الكرسي بالرضى فأصبح بلداً محطماً، بلداً مفرغ المحتوى، من أي عناصر قوة، من أية عناصر يمكن أن يبنى عليها أي شيء. هذا يقودنا إلى التفكير بالتعددية وبالحرية وبالديمقراطية. أياً كانت التعبيرات فإن المضمون هو إعطاء هؤلاء البشر بشريتهم وإنسانيتهم. التفكير في هذا يصبح ضرورة عملية أكثر منه ترفاً فكرياً ـ كما تفضل د. غليون ـ الديمقراطية ليست خشبة الخلاص. فإذا كانت خشبة الخلاص وانتظر الناس يوم الانتخابات ولم تحل المشكلة، فإن الإحباط سيكون كبيراً.

آخر القول إن هناك في أوساط الإسلاميين من يبحث عن نقاط مشتركة تقول إن الحل السلمي ليس غير موجود في الإسلام. وللوصول إلى الحل السلمي لا بد من أن نرفع الحواجز بين المجموعات المختلفة داخل الوطن الواحد حتى يتعاونوا في البحث عن هذا الحل. وهذا هو دور الديمقراطية فهي لا تقدم الحل، وإنما ترفع الحواجز بين البشر حتى يفكروا في طريقة الحل.

٥ ـ محمد علي حسين

إذا كان السؤال: هل هناك إشكالية قائمة بين الأحزاب العربية والديمقراطية، فالإجابة بالتأكيد: نعم. لا توجد ديمقراطية في الوطن العربي، وجميع المؤسسات والتنظيمات وحتى البيت العربي يعاني غياب الديمقراطية. المشكلة الحقيقية أننا نحن ليس لدينا تحديد لمفهوم الديمقراطية. نحن مجتمع عربي إسلامي انفتح على الغرب في فترة من الفترات، استوردنا بعض القيم، وبالأحرى بعض مفكرينا استوردوا هذه المفاهيم من الغرب، مفاهيم الديمقراطية والليبرالية، وحاولوا البناء عليها، حاولوا أن يؤسسوا مؤسسات، فظهرت أحزاب وتنظيمات واتحادات عمالية وصحف، لكن الأشكال الموجودة في الغرب لم تغير حقيقة مجتمعاتنا، وهي أننا مجتمع عربي إسلامي ذو حضارة مختلفة عن الحضارة الغربية.

بعض مفكرينا من أيام محمد علي وحتى الخمسينيات أوجدوا صلة قوية وقاربوا بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي. وظهرت حركة قومية ليبرالية ديمقراطية محدودة على قمة السطح العربي. وكان عندنا مفكرون عرب بارزون أغنوا الفكر السياسي العربي، ونجحوا بخلق تيار ليبرالي ديمقراطي سليم. التجربة التي بدأت بمحمد علي انتهت في الخمسينيات ببداية الانقلابات العسكرية.

الديمقراطية ما معناها بالنسبة لنا نحن العرب؟ لنأخذ نموذجاً، مفهومنا للديمقراطية، المفهوم العربي للديمقراطية مشوش. حتى مفهومنا لشخصيتنا ولتاريخنا مشوش، كل ما تعلمناه منذ أن بدأت الدولة الحديثة كان هناك تزوير للتاريخ وتزييف له، ومع وجود أنظمة عسكرية، حتى لم نعد نفرق من كان الحاكم الصالح. وإذا أخذنا مصر على سبيل المثال فإن بداية الحكم السليم يبدأ من جمال عبد الناصر. هذا في عهد عبد الناصر، فلما جاء السادات عدل التاريخ. وكذلك مفهوم الديمقراطية تعدل وفقاً لرؤية الحاكم. إذا الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي حديث ليس له معنى. في التراث الفكري الإسلامي العربي هناك شكل ديمقراطي سليم، وأنا أقول ان الديوانية الموجودة في الخليج العربي شكل ديمقراطي سليم، لا يساويها أي نظام برلماني حديث في الدول الثورية العربية الحديثة. ولكننا لم نستفد من الماضي ولا من الحاضر. وهناك اليوم دراسات عن الديمقراطية في مختلف أنحاء العالم، ولكن الوطن العربي اليوم ليس له مكان في العالم الديمقراطي. وحالياً تقاس درجة حضارة الشعب بالديمقراطية واحترامه لحقوق الإنسان. الوطن العربي ليس له مكان بين الدول الديمقراطية. وبالتالي ليس لنا مكان في العالم المتحضر. والغرب يعتبر أن إسرائيل هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط، وهذه حقيقة. أحسن العقول العربية دفعت دفعاً للهجرة من بلادها بسبب انعدام الديمقراطية. ولو نشرنا حديثاً هنا في انكلترا عن الوطن العربي، لن يفهموه لأننا نتحدث عن مفهومنا للديمقراطية الذي لا ينسجم مع الواقع العربي ولا مع التراث. هل هناك تعارض بين الأحزاب السياسية والديمقراطية في الوطن العربي؟ نعم. الأحزاب العربية التي نشأت في الوطن العربي نشأت في ظل الدكتاتورية. عندما سمح أنور السادات بقيام المعارضة قال له فؤاد سراج الدين: لا، نحن قبلك في الحكم وفي السياسة. وما ينطبق على مصر ينطبق على العالم العربي.

المخرج من المأزق الحالي هو مزيد من التعديل لمفاهيمنا عن الديمقراطية. نقتبس من الغرب ونطور الفكر الإسلامي العربي. وليس هناك تعارض بين الإسلام والديمقراطية، وليس هناك تعارض بين الإسلام والليبرالية الغربية لأنه

ليس هناك شكل محدد لليبرالية الغربية، وليس هناك ما يمنع أننا كعرب نستورد ونطور الفكر وننشئ أنظمة. والديمقراطية ليست أنظمة وإيماناً بالفكرة. إذا الحكم لا يؤمن بالديمقراطية فكل الأشكال من برلمان وأحزاب وغيرها هي تزييف في تزييف، ولنأخذ مصر على سبيل المثال.

هل يمكن تدعيم الممارسة الديمقراطية في الأحزاب؟ نعم. الغرض هو تدعيم الديمقراطية وليس هناك ما يمنع من أن نستفيد من تجربة الغرب، هناك مؤسسات خاصة بالحركات المدنية والأحزاب تعمل على نشر الفكر الحر.

٦ ـ محمد جاسم المعروف

أقول في البداية إننا بالتأكيد لا نقف على عتبة نهاية التاريخ، ولا أتصور أن الأمور التي نعيشها والقضايا التي نتفاعل معها هي مشوشة بهذه الدرجة الكبيرة. إذا أردنا أن نسأل هل هناك إشكالية في الأحزاب، هل هناك أزمة في الحركة السياسية العربية بشكل عام؟ لا يجوز لأحد أن ينكر أن هناك أزمة. وكيف ننكر ذلك ونحن نرى أنفسنا أين موجودون. هناك اليوم إحصاءات تقول إن العراقيين، على سبيل المثال، يحتلون ذروة التشرد. نعم هناك مشكلة، هناك أزمة والأزمة عميقة. لكن ما هي طبيعة هذه الأزمة، هل هي أزمة فكر؟ هناك أزمة مجتمعية شاملة. هناك قضايا منذ ١٤٠٠ سنة يعاد طرحها وهي المتعلقة بالدين. هناك قضية الانتماء إلى هوية والتعبير عنها. اليوم أخذنا نقسم الهوية بحيث نختزلها إلى أن تكون هوية طائفية، هوية عشائرية، هوية قطرية أو مناطقية أحياناً. وهذا ما نعرفه بأزمة المشروع العربي. هذا المشروع بدأ منذ بداية هذا القرن، لكن الذي استطاع أن يجعلنا نفكر بمشروع حضاري هو جمال عبد الناصر.

أنا أعتقد إذا أردنا أن نسأل: هل هناك أزمة في الأحزاب؟ يجب أن نسأل: هل هناك أحزاب حقيقية؟ في تصوري أن الأحزاب العربية بمختلف اتجاهاتها وبكل عددها تفتقر لأن تكون أحزاباً حقيقية، لأن الحزب الحقيقي يجب أن تتوافر فيه عناصر. وهذه العناصر هي التنظيم والبرنامج والتفاعل مع الجماهير. الناس في اتجاه والأحزاب في اتجاه آخر. هناك مشكلات كثيرة، كيف نواجهها؟ هذا هو السؤال الصعب، إلى الآن لم نطرح النواحي العملية لنجاوب على: ما العمل؟ وأنا أرجو من الاخوة المفكرين بالذات أن يساهموا إسهامات في مجال ترشيد العقل، لإيجاد حلول وليس لتعقيد الأمور وتصعيدها. هناك واقع لا تستطيع الهروب منه ولا تستطيع أن تعيش في غيره. هذا الواقع يفترض أن نتصور ونعايش مشاكله وقضاياه. آن الأوان لأن نفكر بجوانب نظرية عملية لمعالجة مشاكل واضحة وليست غامضة، وبعيداً عن تصعيد الأمور.

٧ ـ مصطفى عبد العال

أعتقد أن د. برهان غليون طرح سؤالاً بالغ الأهمية، لماذا نجحت التيارات غير الديمقراطية بالوصول إلى السلطة؟ أنا طبعاً ليس لدي إجابة، إنما أتصور أنه قد تم استخدام ما يمكن تسميته القضايا الكبرى؛ مواجهة إسرائيل، مواجهة الإمبريالية، مواجهة العالم المستغل. فباسم هذه القضايا الكبرى كان من المستحيل إبداء رأي مغاير لأنك لو أبديت رأياً مغايراً فإنك سوف تصطدم مع الوطن، مع الفكرة العظمى. فالمسألة ليست نسبية، فإما أن تكون خائناً أو أن تكون مع الوطن. وأنا أتصور أنه من الخطير جداً في الوضع الحالي الذي يعيشه العرب، وعلى الرغم من أن القضايا الكبرى بدأت تعالج غصباً عنا، مثل مشكلة الصراع مع إسرائيل مثلاً، إنما يتم تخليق قضايا كبرى، مثل حالة الإرهاب. يقال نحن نحارب الإرهاب، فلو أنك عارضت ستبقى إرهابياً، تبقى متطرفاً، تبقى إسلامياً. فتتحول هذه القضية إلى مسألة كبرى. أذكر أن أحد الرؤساء العرب استضيف مرة في التليفزيون، فقال عن المعارضة عندما سئل عنها، أية معارضة؟ لدينا الشعب يحكم، فمن يعارض الشعب؟ وبالتالي تصبح مسألة معارضة الحكم قضية كبرى.

بشكل سريع جداً، أود أن أشير إلى اختلافي مع د. برهان في مسألة أن المعارضة الديمقراطية أصبحت استجابة لحاجات. أنا أتصور أن هذا ممكن، ولكن لأنه تم عبر الغرب والأمريكان تحديداً، فقد سد كل إمكانية لمجرد ممارسة الخطاب الثوري. يعني حتى في ما يخص الفلسطينيين الذين هم من أتباع الثورة دائماً، أصبح ممنوعاً على ياسر عرفات أن يقول كلاماً له علاقة بالثورة. هذا ممنوع.

النقطة الثانية التي أسمح لنفسي أن أتكلم فيها مع د. برهان، هي أن مسألة الديمقراطية ليست قالباً واحداً، وإنما لها قواعد مطلقة، مثل فكرة المواطنة، ومبدأ المواطنة. أنا أتصور أنه في الوطن العربي ليست المواطنة قاعدة مطلقة، إذ يتم سحب جنسيات من ناس وإسقاط المواطنة عنهم. في المجتمعات الديمقراطية فكرة المواطنة ومبدأ المواطنة مطلقان ليس فيهما تلاعب. لا أحد يستطيع في إنكلترا أن ينكر جنسية إنكليزي أو حتى متجنس. وبشكل سريع جداً، الأستاذ خالد الحروب تحدث عن ثلاثة تيارات من الإسلاميين. أنا أتصور أنه يوجد تيار رابع مهم جداً يتكون من الإسلاميين المؤيدين والمبررين والمنظرين للسلطات الدكتاتورية.

وأخيراً مسألة الديوانية التي طرحها الأستاذ حسين، أنا أتصور أن الديمقراطية ليست «طق حنك»، الذي يعملوه في الديوانية «طق حنك» وليس ديمقراطية.

٨ ـ عبد العزيز حسين الصاوي

في الحقيقة أردت أن أثير نقطة صغيرة حول: ما العمل؟ لدي فكرة قد تكون فكرة خيالية بعض الشيء، ولكنني أحب أن أطرحها عليكم. هل يمكن أن نتصور أننا في يوم من الأيام قد نعدل ميثاق الجامعة العربية بحيث ينص فيه على أنه أي نظام يأتي من خلال انقلاب عسكري لا يسمح له بالانضمام إلى الجامعة العربية، وأنه قد تكون هناك حاجة لتدخل عسكري ضده أو فرض الحصار عليه؟ لماذا في الوطن العربي لا يكون لدينا تفكير مثل هذا. هذه فكرة خام تحتاج إلى كثير من التعديلات، كما تحتاج إلى توفر منظومة ديمقراطية مؤثرة بين أعضاء الجامعة العربية.

مداخلتي التحريرية سوف تتناول مواقف الأحزاب اليسارية العربية، وسوف تركز على الأحزاب القومية.

من منظور طبيعة وحدود المسؤولية عن أزمة التطور الديمقراطي العربي يصعب، بل يستحيل، الفصل بين الأحزاب القومية واليسارية لأن هناك مشترطات أساسية بين النوعين من الأحزاب في هذا الصدد. على تنوع المصادر الايديولوجية للأحزاب القومية العربية والماركسية والخلافات السلمية والعنيفة بينها، فإنها تنتمي جميعاً إلى مرحلة ما بعد حركات الاستقلال السياسي عن الاستعمار المباشر وإلى القوى الاجتماعية المدنية بصورة رئيسية. والفرق بينها وبين حركة الإسلام السياسي التي تتوفر فيها هاتان الخاصيتان أيضاً، هو خطابها الفكري المنفتح على التيارات الفلسفية والفكرية الحديثة، وحدّة الانقطاع بينها وبين حركات الاستقلال والجلاء على الصعيد العملي السياسي. هذا من الناحية العامة. أما من ناحية الصلة بأزمة التطور الديمقراطي العربي تحديداً، فإن المشترطات تتمثل في الآتي:

ـ التركيز على الإعمار الاقتصادي والتنموي وترجيح قضية العدل الاجتماعي في هذا الإطار، كهدف تحت مسمى الاشتراكية.

ـ اعتماد الصراع الطبقي والاجتماعي كأداة تحليلية لفهم تطور المجتمع العربي وتحديد أولوياته.

ـ اعتماد الطبقات الشعبية (العمال والفلاحون) كقاعدة جماهيرية لتحقيق النهضة الحديثة بما يشمل دوراً مرحلياً للبرجوازية الصغيرة بالمقارنة للأكبر.

ـ الربط بين الشرائح الإقطاعية والرأسمالية وظاهرة الاستعمار غير المباشر واعتبار العدو الأول لحركة التحرر والتقدم، وكذلك الربط بين الديمقراطية البرلمانية والتجربة التاريخية الغربية بصورة ميكانيكية.

مؤدى هذه المجموعة من المشترطات كان ـ في أفضل الأحوال ـ التقليل من

أهمية الديمقراطية كهدف للنهضة ووسيلة إليها، نظرياً وعملياً.

مع تراجع وزن الخطاب السياسي والفكري التقليدي وقواه الاجتماعية والحزبية بعد الحرب العالمية الثانية، وبخاصة بعد دخول الخطاب الحديث مجال التطبيق بواسطة الناصرية، تخلت الأحزاب القومية ممثلة في حزب البعث العربي الاشتراكي عن المضمون الليبرالي في فهمها لشعار الحرية، وأصبحت بمختلف تفرعاتها أكثر اقتراباً من الحركة اليسارية الشيوعية على الصعيد الفكري والايديولوجي. وفيما يمكن تتبع الخيوط الأساسية للمشتركات المذكورة أعلاه في التراث الماركسي، فإن التفاعل مع الظروف ومتطلبات الواقع العربي كما صاغتها الحركة القومية أدى إلى تطعيم الماركسية بعناصر قومية ظلت هذه ذات أولوية متدنية بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية، بينما قبلت الماركسية العربية تحويرات لمفهوم القومية تفصل بينها وبين الطور الرأسمالي، وكذلك فكرة الإطار القومي للصراع الطبقي كمنهج تحليلي والبعد الاجتماعي والتنموي والشعبي لحركة الوحدة العربية، وبصورة عامة فكرة الفعالية المستقلة نسبياً للبنية الفوقية عن البنية التحتية. هذا التكوين المشترك للأطراف القومية وغير القومية للحركة اليسارية كان بالغ التأثير في طمس إمكانية التوفيق بين تنمية التراث والممارسات الديمقراطية وبناء المجتمع الجديد. ويمكن قياس النفوذ الجماهيري والنخبوي الكاسح لليسار خلال عقدي الخمسينيات والستينيات باضطرار الأحزاب التقليدية والإسلامية لتبني الكثير من شعاراته، وبأثره الباقي حول موضوع الديمقراطية حتى بعد تضاؤل هذا النفوذ، مشكلاً أحد أهم العوامل الخفية ليقظة الحركة الإسلامية. هنا يطرح السؤال: إلى أي حد كان هذا الدور اللاديمقراطي لليسار اختيارياً، وبالتالي ما هي حدود مسؤوليته الفعلية عنه وإمكانية التعويض منه؟ لقد سادت قبل الفترة المعنية وخلالها جملة من الظواهر والاعتبارات تكمن فيها محددات الدور اليساري بوجهه السلبي، والإيجابي أيضاً:

١ ـ تبلور الوزن الكمي والنوعي للقوى الحضرية بدرجة تمكنها من استلام زمام المبادرة في قيادة المجتمع من النخب الريفية، وبروز الحاجة الموضوعية إلى نخب قيادية ذات تكوين غير تقليدي تلبي احتياجات نهضوية تستشعرها هذه القوى وتتوق إليها.

٢ ـ هناك مؤثران ساهما في إعطاء الدور التغيري لهذه النخب الجديدة طابع الجذرية الاندفاعية الخارقة للمراحل:

المؤثر **الأول** هو رد الفعل تجاه حالة الركود في المرحلة التاريخية السابقة الذي عمقه ـ بخاصة في الوعي المشرقي ـ الإخفاق العربي الأول في فلسطين بقيام

إسرائيل. أما المؤثر **الثاني** فهو قابلية هذه النخب، بحكم التأهيل الذهني والتعليمي الأفضل، لمتابعة التيارات الفكرية الحديثة في العالم والتجاوب معها في حقبة تميزت بالتناقض بين الوجه العدائي للغرب تجاه العرب والوجه السوفياتي الصديق بنموذجه التنموي الاقتصادي السريع.

٣ ـ مع ارتفاع الوزن السياسي لهذه النخب، ولا سيما بعد تجاوب القيادة الناصرية معها، وانتقال ميولها الراديكالية من حيز الإمكان إلى حيز الواقع، نشأت رابطة حتمية بين صراعاتها المحلية مع النخب التقليدية والأفق الدولي الذي شهد وقتها بداية موجة استعمارية حديثة بقيادة الولايات المتحدة تخطط فيها ـ ضمن أهداف أخرى ـ لتثبيت الكيان الصهيوني. وترافق هذا مع حماس شعبي تختلط فيه المشاعر الوطنية والقومية مع الآمال في غد أفضل على الصعد الفردية والفئوية والعامة، مما كرس التوجهات المستهينة بالديمقراطية السياسية المؤسسية لدى الحركات القومية والماركسية والاشتراكية الوطنية.

٤ ـ دخلت هذه الاستهانة طور التوليد الذاتي الموسوم بضعف آلية التصحيح حتى بعد ثبوت الحاجة إلى ذلك مع حلول حقبة الانتكاسات وخمود الحماس الجماهيري، نتيجة نشوء مؤسسة لاديمقراطية في صميم اليسار أنظمة وأحزاباً على اختلاف المسببات. ففي **الأولى** المصدر الأهم هو العقليات والمصالح المغروزة بتأثير الاندماج في سلطة الدولة، وفي **الثانية** المصدر هو الاستجابة للقمع السلطوي الذي خبرته معظم الحركات اليسارية طوال حياتها تقريباً، بالتركيز على السرية والمركزية، مضافاً إلى ذلك الدعم الايديولوجي في التراث النظري لليسار والعلاقة غير الصحيحة بين الشيوعيين والاتحاد السوفياتي وبين القوميين ومصر الناصرية أو العراق وسوريا البعثيين. كل هذا مع استمرار الضغوط الإمبريالية عى محاولات النهوض ومواجهة إسرائيل، على قصورها.

على صعوبة تحديد الخيط الفاصل بين الموضوعي والذاتي، فإن الجلي هو أن مسؤولية الأحزاب العربية اليسارية وقياداتها عن أزمة الديمقراطية العربية تتمثل في استجابتها الناقصة للظروف الموضوعية، بمعنى الاستسلام لدواعي تقييد الدور الشعبي والنخبوي المستقل والانجراف مع المتطلبات التعبوية للجماهير وتجاوبها العفوي. وبتعبير آخر عدم بروز طلائعية هذه الأحزاب وتكوينها المتقدم في مجال تفادي الآثار الجانبية السلبية لاستجابتها إلى ضرورات المرحلة الموضوعية بتوقع هذه الآثار والتخطيط المسبق للتغلب عليها. فإذا أخذنا خط التطور النظري لحزب البعث كنموذج، سنلاحظ أن تركيزه المثمر على اكتشاف مقومات موضوعية بين أهدافه الثلاثية المعروفة انصب على الاشتراكية والوحدة دون الديمقراطية السياسية،

مع أن المعيار المستخدم ـ هو تقديم مصلحة الطبقات الشعبية ودورها ـ ينطبق عليها بالدرجة نفسها. وفي هذا إيماء إلى خصوصية التحدي الذي يواجه عملية التنمية الديمقراطية في هذا الحزب العربي بالذات لأن لانقطاع التطور النظري هنا صلة وثيقة بدخوله تجربة السلطة المستمرة حتى الآن، ومن ثم دوامة التناقض بين توسيع مواعين الممارسة الديمقراطية وحماية المنجز والطموح. والحال أنه حتى إذا أضفنا عنصر الصراع مع الأعداء الإقليميين والدوليين، فإن هذا التناقض قائم في المدى القصير وليس الأبعد، حيث للديمقراطية وسائلها الأكثر شجاعة ودواماً في هذا المجال. وفي تقديري أن العقبة الرئيسية التي يتعين على الحركات اليسارية القومية وغير القومية تجاوزها في الانتقال الضروري من شرعية الطلائعية والحتميات التاريخية إلى شرعية التجاوب الشعبي الطوعي، هي أن المجتمع العربي نفسه بيئة غير مؤاتية للنمو الديمقراطي حالياً، بعكس البيئة الإقليمية والدولية. هناك من جهة، حالة الإنهاك الجسدي والعقلي والذهني التي تعانيها الأغلبية العظمى من الجمهور العربي تحت الضغوط المعيشية الباهظة مدعومة بتأثير الإحباطات المتتالية، وبخاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، مما يوزع قواه الحية بين اللامبالاة بالحياة العامة والاهتمام الانغلاقي تجاه الرأي الآخر بها. الديمقراطية الآن ليست مطلباً مدنياً، ناهيك عن كونه شعبياً عاماً لهذا السبب، ولأن تركة الطور السابق لدور الأحزاب اليسارية لا تزال مؤثرة. هذا بينما تتولى أحزاب الإسلام السياسي إحياء هذا الرصيد الدكتاتوري وزيادته نكوصاً إلى مقولات تخفيض أولوية الديمقراطية والحط من شأنها بمنطق ديني له جاذبية قوية في أوساط الجمهور والنخبة في مناخ تستند فيه الحاجة إلى التدين الخام والبسيط.

مجموع هذه العوامل ـ مع عمليات الخصخصة العشوائية وتيارات التفتت الطائفي والإثني والديني ـ تشير إلى أن المجتمع العربي يشهد ظاهرة تراجع تحديثي يرتفع فيها الوزن الكمي للقوى الحضرية، بينما ينخفض وزنها النوعي، وبالتالي صلاحيتها كرافعة لعملية الإصلاح الديمقراطي. من هنا، فإن هذه العملية التي تعتبر المخرج الوحيد من حالة التراجع التحديثي ستكون متواضعة البدايات وبطيئة المفعول. ولكن إرادة النخبة العربية الديمقراطية المسلحة بدروس التجربة العملية قادرة على شق هذا الدرب الوعر بالمثابرة والتخطيط. مع العلم أن احتمال انطلاق ديناميكية ديمقراطية نتيجة التراكم التدريجي والاستفادة من العوامل الخارجية المؤاتية وارد، مما سيؤدي إلى رفع معدل إنجاز دمقرطة المجتمع والسياسة ونظم الحكم العربية، بقوة الدافع الذاتي.

هذا الكتاب

إن مستقبل الديمقراطية في الحياة السياسية العربية يتوقف على مدى ممارسة الأحزاب والحركات للديمقراطية في داخلها، وفيما بينها، كما يتوقف على ارتضائها الديمقراطية منهجاً لإدارة أوجه الاختلاف وتباين المصالح بين الأفراد والجماعات وبين الحاكم والمحكوم والدولة والمجتمع المدني.

ومن هنا، فإن تنمية ممارسة الحركات والأحزاب للعملية الديمقراطية، وتشجيع قيام حوار مسؤول بينها سيمهدان الطريق أمام مصالحة تاريخية بين التيارات الفكرية والحركات السياسية المعارضة من جهة، والحركات المعارضة والقوى الحاكمة من جهة أخرى.

يتضمن هذا الكتاب وقائع اللقاء السابع الذي عقده «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية»، ويشتمل الكتاب على ثلاثة فصول. الفصل **الأول** هو «القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية»، **والثاني** هو «الايديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية»، أما **الثالث** فهو بعنوان «ما العمل؟».

الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb